<36606931010013

<36606931010013

Bayer. Staatsbibliothek

Theologische Auslegung

der

Johanneischen Schriften.

Von

D. Ludw. Fr. Otto Baumgarten-Crusius.

Erster Band.

Das Evangelium.

Erste Abtheilung.

Die Einleitung und Auslegung von Cap. 1—8.

Jena,

Friedrich Luden.

1843.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

„Wollen in Gottes Namen das Evangelium St. Johannis für uns nehmen,
und uns nicht bekümmern, ob die Welt nicht viel darnach fraget.“

M. Luther. (Werke VII. 1390.)

Vorrede.

Ich übergebe mein erstes, obschon spät erscheinendes, exegetisches Werk dem unbefangenen und empfänglichen Theile unseres theologischen Publikum mit bescheidenem Vertrauen. Was man immer über Art und Sinn dieser Schrift urtheilen, und wie viel oder wenig man in ihr finden möge: wenigstens glaube ich in derselben dafür erkannt werden zu können, dass ich mit Ernst und Liebe an die Sache gegangen sei, und dass ich das Geschäft mit treuem Fleiss vollzogen habe.

Das Buch war als „*vollständige* Auslegung“ angekündigt worden; es erscheint mit verändertem Titel als: *theologische* Auslegung. Vollständigkeit ist ein relativer Begriff, und ein zweideutiger obendrein, und die vortrefflichen Vorgänger, welche ich in meiner Arbeit habe, machen vielleicht mit grösserem Rechte den Anspruch darauf, vollständig ausgelegt zu haben. Dagegen schien mir die Aufschrift, welche das Buch jetzt führt, durchaus angemessen und bezeichnend für seinen Plan und Charakter. *)

*) Zufälligerweise hat ein namensverwandter Theolog gleichzeitig mit mir dieselbe Betitelung eines exegetischen Werks angenommen: ich weiss nicht, ob auch in gleichem Sinne.

Das Werk wird zunächst *Evangelium* und *Briefe* des Johannes behandeln. Die *Apokalypse*, dieses, mir von langen Zeiten her besonders anziehende und bedeutsame Buch, über welches die Meinung und die Kritik sich neuerdings merkwürdig umgestellt hat, möchte ich, wohin sich auch mein Urtheil über den Ursprung derselben wenden dürfte, wohl in meinen Kreis hineinziehen, dafern Leben und Kräfte dafür zureichten: aber ich wünsche, hier meinem vortrefflichen Freunde, Lücke, und anderen vorzüglichen Männern nicht zuvorzukommen. Jedenfalls würde die neue Ausarbeitung meiner *biblischen Theologie* dazwischen liegen müssen.

Den Namen, welcher Einigen meiner Vorgänger von Seiten der gegenjohanneischen Richtung unserer Zeit beigelegt worden ist, den Namen des „Apolegeten", will auch ich mir gern gefallen lassen: ich bin es in dieser Schrift geworden, ohne darauf ausgegangen zu sein; wie es auch bei Jenen der Fall gewesen sein mag. Meine Auslegung hat sich vorzugsweise auf die *geistige* Substanz der Johanneischen Schrift hingewendet; und, wie es sich mir überall und immer von Neuem bewährt hat, so wünschte ich es wohl allen meinen Lesern wahrnehmbar gemacht zu haben: welch ein Einer, heller, hoher Geist durch diese Schrift an uns gesprochen hat. Die Auflösung geschichtlicher, überhaupt äusserlicher, Fragen und Zweifel, welche sich beim vierten Evangelium erhoben haben, lag weniger in meinem Sinn und Plan: meiner Meinung nach übrigens,

und ich habe es oft in diesem Buche ausgesprochen, müssen diese Zweifel, falls auch viele unauflösbar wären, neben jenem geistigen Element, und wie der apostolische Sinn so ganz bloss mit *diesem* beschäftigt war, nur unbedeutend erscheinen.

Bei dem theologischen Charakter meiner Arbeit musste die philologische und kritische Behandlung zurücktreten, wenn sich jene gleich auf diese Basis zu gründen hatte. Ich hätte, was das *Sprachliche* anlangt, vielleicht noch über manchen eigenen Vorrath zu schalten gehabt: aber ich habe mich lieber auf meine Vorgänger beziehen mögen, welche hier mit so viel Fleiss und Einsicht gearbeitet haben. Ich brauchte meist nur zusammenzufassen, was von ihnen ausgeführt worden war: und fast wünschte ich, nicht einmal *so* viel der Art aufgenommen zu haben, als es geschehen. Dagegen habe ich es mir angelegen sein lassen, eine genaue und geordnete Geschichte der Auslegung durch die vorzüglichsten Erklärungsschriften alter und neuer Zeit hin, zu geben. Mehr noch habe ich mich im *kritischen* Material beschränkt: überdiess gehöre ich zu denen; und es sind zum Theile sogar die bedeutendsten Vertreter der Kritik des N. T. unter uns, welche in dieser Disciplin noch unendlich viel Ungewissheit und Schwanken finden, und sowohl für das Material als für die Principien derselben eine neue Zeit erwarten. Ebendarum habe ich mich bei kritischen Entscheidungen vorzugsweise an die *inneren* Gründe gehalten.

Sollte diese Schrift von mir einmal neu bearbeitet werden, und in ihren Fortsetzungen, hoffe ich, in diese beiden Theile derselben, den philologischen und den kritischen, mehr Consequenz bringen zu können. In anderer Beziehung würde sie auch sehr erweitert werden können. Es liegt in der altkirchlichen Literatur Vieles noch unbenutzt für die Auslegung der Joh. Schriften: aber es war mir jetzt eben, bei meinen mehr dogmengeschichtlichen Studien der Art, weniger zur Hand.

Ich brauche es nicht zu erklären, und habe es schon im Vorigen gern ausgesprochen, wieviel ich in dieser ganzen Arbeit meinen Vorgängern, insbesondere denen, welche mir der Zeit nach am nächsten sind, verdanke. *) Ich darf hoffen, neben ihnen meinen beschei- Raum zu finden, und, wie ich ihre Schriften dankbar benutzt habe, Einiges hier und da gegeben zu haben, dessen auch *sie* sich werden bedienen können.

Uebrigens habe ich meinem jungen Freunde, D. Otto, Herausgeber des Justinus Martyr, für freundliche Beihülfe in der Correctur dieses Buches meinen Dank zu sagen.

Jena, April 1843.

*) Ich bedaure, dass mir durch ein zufälliges Versehen von *de Wette's* Auslegung nur die erste Bearbeitung vorgelegen hat.

Theologische Auslegung

des

Johanneischen Evangelium.

Theologische Auslegung

des

Johanneischen Evangelium.

Einleitung.

Es ist nicht unsere Absicht, das gesammte Material, welches Fleiss und Verstand voriger und neuer Zeiten über Abfassung und Anerkenntniss der Johanneischen Schriften, und insbesondere des Evangelium, zusammengetragen und vielseitig verarbeitet hat [1]), hier von Neuem vorzulegen und zu erörtern. Auch bekennen wir gern, für die Hauptgegenstände und Fragen kein neues Material zur Hand zu haben, und, was den Gebrauch des vorigen anlangt, uns nur einzelne eigenthümliche Urtheile beilegen zu können. Diese Einleitung wird sich daher darauf beschränken, Vieles voraussetzend, Alles zusammenfassend, das gute Recht darzulegen, welches man hat, Etwas noch auf das vierte Evangelium zu geben, und Zeit und Kräfte an diese

1) Am vollständigsten und vielseitigsten neuerlich *Lücke.* Zu erwähnen ist auch die fleissige Arbeit unseres *Grimm:* Joh. der Apostel und Evangelist. Allg. Encykl. d. W. u. K., 2. Sect. XXII. Am neuerlichsten *Guerike*, hist. kr. Einl. i. N. T. 279 — 316.

Ich freue mich, in der Ansicht von unserem Ev. mich vielfach zusammengefunden zu haben mit Ed. *Reuss:* Idee'n zur Einleitung in das Ev. Joh., Denkschrift der theologischen Gesellschaft zu Strassburg. 1840; und, abgesehen von dem kritischen Prozess, in welchen wir nicht haben eingehen können, mit Al. *Schweizer:* das Ev. Joh., nach seinem Werthe und seiner Bedeutung für das Leben Jesu kritisch untersucht. L. 841. Zur Vertheidigung des Joh. Ev. hat A. F. *Gfrörer* geschrieben: das Heiligthum u. d. Wahrheit (Gesch. des Urchristenthums. III.) 1838. Im Sinne der Opposition gegen die Joh. Schriften ist die vorzügliche Arbeit A. *Schwegler's* gefertigt, Zeller's Jahrbb. 1. 1. 140 ff. 2. 288 ff.: *Die neueste Johanneische Literatur.*

Schrift zu setzen [1]) (was freilich vollständig erst durch die Auslegung selbst geschehen kann); und den Standpunct zu bezeichnen, von welchem aus dieses Evangelium unserem Bedünken nach aufzufassen, zu lesen, zu würdigen ist.

I.

Die Authentie des Johanneischen Evangelium.

Man könnte fast meinen, es habe die kirchliche Sage von Johannes dem Apostel, so wie sie ihn in einem wundervollen Schweben und Wechseln zwischen Leben und Tod dargestellt hat, als gestorben und nicht, vorübergegangen und oftmals wiedererscheinend, so überhaupt ein *Geheimniss* um seine Person legen wollen. Der völlig sichere und anerkannte Theil seiner früheren Geschichte, abgesehen von dem, was das vierte Evangelium von ihm berichten mag, ist bekanntlich klein und anspruchslos. Ein Mann aus dem galiläischen Volke, Einer von den Ersten, welche Christus zu sich berufen hatte, tritt er in den allgemeinen evangelischen Berichten nicht besonders, ja fast nicht zu seinem Vortheile, hervor: nach dem Hingange seines Meisters zeigen sich nur wenige sichere Lebensspuren von Johannes; in der Geschichte des Paulus erscheint er freilich als Einer der Oberen in der Gemeine von Jerusalem, doch von seiner Wirksamkeit ausser der Stadt ist nur wenig die Rede [2]).

Dann aber lässt die kirchliche Sage denselben Mann plötzlich, sie weiss nicht zu sagen, wann und wie, an der geistbelebtesten Stelle des damaligen

1) Br. *Bauer* Kritik der ev. Gesch. des Joh. S. 298: „Herumklauben an einem Stoffe, der kein ursprüngliches Leben in sich hat und keines mitzutheilen vermag."

2) Es ist zweifelhaft, ob aus AG. 21, 18 gerade zu schliessen sei (vgl. den Gebrauch des Namens von Jakobus Gal. 2, 14), dass Johannes damals abwesend von Jerusalem gewesen sei.

Orients, in Vorderasien, und wiederum in dem Mittelpuncte jenes Lebens, in Ephesus, wohnen, sie lässt ihn dort geistig herrschen [1]): die Gestalt *des* Apostels, welcher das Evangelium dorthin getragen hatte, welcher demselben dort unter Sorgen und Kämpfen einen Boden gesichert hatte, Paulus, verschwindet vor diesem Galiläer; Johannes beherrscht bis auf den heutigen Tag ungetheilt die Sagen, die Erinnerungen jener Gegend. Ein Aufenthalt auf Patmos fällt zwischenein: wieder weiss die Sage nicht, wann, wie lange, nicht einmal genau das Warum desselben. Ob er zu Jerusalem gewesen sei mit den anderen Aposteln (Eus. 3, 11), hat die Sage übergangen. Und, als wenn die Johannessage noch schwankender hätte werden sollen, schlägt in seine Geschichte eine, doch wieder bald verhallende, Rede hinein von einem apostolischen Manne gleichen Namens und an derselben Stelle, von dem Presbyter Johannes. Nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts kennt man Schriften eigenthümlichen Geistes vom Apostel Johannes: wahrscheinlich zuerst wurde mit seinem Namen das prophetische Wunderbuch, die Apokalypse, bezeichnet, in Sinn und Form allerdings noch der palästinensischen Urzeit verwandt; früher noch, aber es ist zweifelhaft, ob mit seinem Namen [2]), las man einen Brief, welcher dann vom Ausgange dieses Jahrhunderts an auch als

1) Es möge hier beiläufig bemerkt sein, dass der berühmte Ausdruck des Polykrates von Johannes in Ephesus (Euseb. 5, 24 vgl. 3, 31): *ὃς ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορεκώς* — vielleicht nicht als allgemeines Prädicat seiner Würde, sondern nur im Zusammenhange mit der Paschafeier zu nehmen sein mag: *den* bezeichnend, welcher Zeit und Art jener Feier zu bestimmen gehabt habe.

2) Wenigstens liegt in den Worten des Eusebius von Papias (3, 39): *κέχρηται μαρτυρίαις ἀπὸ τῆς προτέρας Ἰωάννου ἐπιστολῆς* — nicht, dass er diesen Brief mit dem Namen seines Verfassers gebraucht habe: vgl. dieselbe Formel 4, 14. Und im Briefe des Polykarp Cap. 7 kann die Stelle 1 Jo, 4, 3 nur als ein laufender apostolischer Ausdruck gebraucht sein. Uebrigens

seine Schrift gegolten hat, einen Brief ohne alle palästinensische Farbe, in neuer, tiefeingehender Weise von Glauben und Leben in ihrem gegenseitigen Verhältnisse handelnd. Aber in derselben Zeit verbreiteten sich von derjenigen Stäte aus, in welche man die Wirksamkeit des Johannes gesetzt hatte, sinnschwere Lehren über das Göttliche, welches in Christus erschienen sei; sie werden bald, wie wenn sie von einer grossen Auctorität getragen würden, bedeutend und wirksam, jedoch, ohne dass bei ihnen noch des *Johannes* gedacht würde. Endlich aus dem letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts stellt es sich immer mehr heraus, dass man, und an den verschiedensten Stellen der christlichen Welt, die evangelische Geschichte und unter seinem Namen gekannt habe, in welcher jene Lehren ausgeführt werden, und welche, neben einem idealen *Johannes*, fast einen neuen *Christus* und eine neue *Geschichte* darzustellen schien: dieses Evangelium, aus welchem Einzelnes längst schon in jenem Jahrhundert gebraucht und erwähnt zu werden scheint, ohne dass man vorher noch die ganze Schrift und ihren Verfasser genannt hätte. Und von da an zieht sich nun immer weiter und leuchtender ein Sagenkreis um den Apostel Johannes [1]): er wird mit seinem Evangelium immer entschiedener der Urheber einer neuen christlichen Denkart: Begeisterung und Speculation halten zu ihm, je christlicher beide sein wollten, desto mehr und inniger: sein Evangelium

weist dort das ἴδιαι ἐπιθυμίαι im Zusammenhange mit dem εἶναι ἐκ τοῦ διαβόλου, deutlich auf die Rede im Ev. Jo. 8, 44 hin.

Es möge hier sogleich bemerkt werden, dass der Gebrauch des Briefes bei Papias nur ein indirectes Zeugniss für das Evangelium abgeben könne: nämlich, sofern dem Papias *dieser* schriftstellerische Charakter nicht unapostolisch gedünkt haben kann.

1) Selbst die Mutter des Johannes, Salome, wurde in diesen Kreis hineingezogen. Das Ev. der Aegyptier führte Jesum ein, wie er auf Fragen derselben in tiefscheinender Weise geantwortet habe: Clem. Al. str. 3, 6 und 9.

bleibt durch lange Jahrhunderte ein Gegenstand bald freier, bald befangener, ja auch abergläubiger Verehrung.

Haben dann in der neuesten Zeit Einige vom einfachen, geschichtlich-kritischem Standpuncte aus, Andere mit tieferer Erwägung, indem sie den Geist dieses Evangelium nicht für den ächten der christlichen Urzeit erkennen mochten, einen Zweifel an dieser Schrift erst vorsichtiger, dann zusammengefasster, stärker, drängender ausgesprochen, bis dahin sogar, dass mit der Schrift auch die Person des Johannes aus derjenigen geschichtlichen Wahrheit, in welche sie durch die kirchliche Sage gesetzt worden war, verdrängt werden sollte: so zeigt sich immer von Neuem jenes wunderbare Wesen, welches den Apostel Johannes umgiebt, immer von Neuem macht sich das Zurückgedrängte, und selbst bei den Gegnern, geltend, und gerade immer dann, wenn man den letzten Tag für Johannes und sein Evangelium angekündigt hat, lebt das Interesse, die Liebe, die Freude an ihnen wieder auf.

Suchen wir nun für dieses, das Johanneische Evangelium, einen festen Boden zu gewinnen, so gelangen wir etwa zu folgenden Resultaten. 1. Es hat in der Kirche seit um die Mitte des zweiten Jahrhunderts eine Lehre und Geschichte von Christus gegeben, derjenigen gleich, welche sich im vierten Evangelium findet. 2. Sie hatte gewiss einen *Apostel* zum Urheber. 3. Die Ableitung derselben von *Johannes* hat die grösste Gewähr für sich. 4. Das *vierte Evangelium* kann keine planmässige Fälschung gewesen sein, und es lässt sich in demselben eine authentische Grundlage von Lehren und Geschichten erkennen. 5. Will man diese Grundlage von der Bearbeitung unterscheiden, so muss man wenigstens einräumen, dass diese jener völlig gleich sei. Und 6. in dieser Redaction würden wir weder berechtigt noch veranlasst sein, verschiedene

Arbeiten zu sondern. — Wir haben diese sechs Artikel mit Wenigem zu erläutern.

1. Die ursprünglichste Ansicht der Gemeine von der Person Christi, die palästinensische, und jener gemäss die Auffassung seines Werkes, war die Messianische, nur durch die Macht gehoben, welche in der Erscheinung Christi gelegen hatte: dabei wurde die Erwartung, welche im Judenthum auf die Ankunft des Messias gestellt gewesen war, umgewendet auf die nahe Rückkehr des Erschienenen. Die Lehre beschränkte sich auf die einfachste sittlich-fromme Ansprache. Aber jene Ansicht war durch *Paulus* erweitert worden, und wie wir nicht zweifeln, in der uranfänglichen Idee des Evangelium: die Sache Christi wurde, nach ihrer Bedeutung und in ihrer Entwickelung, zu einer weltgeschichtlichen, die Lehre umfassender durch die Reflexion, in welche sich Begeisterung und Glaube an die Person Christi umsetzte, und über die schon hervortretenden Erfolge seiner Erscheinung, endlich durch den durchgeführten Gegensatz des alten und des neuen Bundes. *Störungen* traten in den Geist der Gemeine ein durch die Anfänge der Gnosis: wir dürfen sie nicht zu fern von den apostolischen Zeiten setzen: die Anfänge eines umfassenden Versuchs, sich der jetzt erregten geistigen Kräfte für diejenigen fremdartigen Lehren zu bemächtigen, welche sich eben aus den verfallenden Religionssystemen des Orients herauszubilden begannen. In Alles mischten sich die Partei*kämpfe*, welche aus den Verhältnissen der Juden- und Heidenchristen zu einander hervorgingen, überall aber mehr dem Leben angehörten als dem Glauben.

In der Mitte nun zwischen diesen Erscheinungen und Zuständen erhebt sich um die bezeichnete Zeit eine neue Lehre und eine neue Anschauung der urchristlichen Geschichte. Der einfache Glaube an das Ideal, an das übermenschliche Wesen in Christus, welcher auch bei Paulus noch in der Anschauung ei-

ner, in Macht und Erfolgen göttlichen, *Persönlichkeit* stehen geblieben war [1]), dieser erhebt sich zur Speculation über den Gott im Menschen Jesus, ihm wurde der geheimnissvolle Name Logos beigelegt: aus dem äusserlichen Christus wird ein *innerlicher*, in Allen lebend, in der Gesammtheit, in der Gemeine (der Paulinische Gedanke blieb immer vorzugsweise der Ekklesia zugewendet [2])) und in allen Einzelnen, welche der göttliche Zug zu ihm hinführte. Mit dieser Anschauung der Person Christi hing eine neue geschichtliche Auffassung seines Lebens und Wirkens zusammen, eine geistigere, grossartigere. Oder vielmehr die Lebensgeschichte Jesu trat zurück gegen sein Wort und seinen in der Welt bleibenden Geist: demgemäss versank auch immer mehr der Glaube an seine persönliche Rückkehr, und die Hoffnungen der Christen zogen sich immer mehr in den Geisterhimmel zurück [3]).

Von solcher Art ist im Kanon des N. T. die Lehre und evangelische Geschichte der *Johanneischen* Schriften. Nur von einigen Seiten nähert sich diesen jener

1) Auch das *πνεῦμα ἁγιωσύνης* Röm. 1, 3, ist kein Logos, sondern ein Zustand der Person Christi. Und auch Kol. 1, 15—20 finde ich keine Lehre vom Logos als Weltschöpfer, sondern nur die Ausführung des Eph. 1, 10 kurz Gesagten: *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ, τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* — dass aus Geisterreich (V. 15 f.) und Menschheit (Ekklesia, V. 17—19) ein gemeinsamer, (V. 20 *εἰρηνοποιήσας*) neuer (das. *ἀποκαταλλ.*) Gottesstaat geschaffen worden sei).

2) Einige gute Bemerkk. von einem fremden Standpuncte, bei J. Salvador Jesus-Christ II. 263 ss. 401 ss. „Paulus und die Kirche — Johannes und die Apokalypse."

3) Diese dreifache Theologie im Anfange der christlichen Geschichte — kurz bezeichnet, die Petrinische, Paulinische, Johanneische, hat sich der aufmerksamen Betrachtung immer wahrnehmbar gemacht.

Schwärmer, wie Joachim im 13. Jahrh., neuerlich ein berühmter Philosoph, haben jene Drei auch zu Vertretern einer, nach und nach hervortretenden, Theologie und Kirche gemacht: die Johanneische gilt dabei als die ewige.

geistvolle Alexandriner, der Verfasser des Briefes an die Hebräer; aber er steht noch zu fest in der alexandrinischen Art und Form, und es geht ihm das Urkräftige des apostolischen Geistes ab: im bescheidenen Selbstgefühle hat er es denn auch nicht gewagt, den Namen des Logos, dessen Idee ihm allerdings vorgeschwebt hat, auszusprechen [1]). Durch den Brief an die Hebräer, wie sehr man ihn auch im kirchlichen Alterthume geehrt hat, ist keine geistige Bewegung, keine Einwirkung, auch nicht eine vorübergehende, soviel wir wissen, in der Kirche erfolgt.

Seitdem jene Theologie, wir wollen sie geradezu die *Johanneische* nennen (auch die Gegner dieser Schriften gebrauchen den Namen), aufgekommen war, setzte sie sich bald in geistigen Besitz; die Formen der vorigen Zeit mussten weichen: die bescheidnere und gebildetere Gnosis suchte angelegentlich eine Vereinigung mit ihr, obschon in ihrer synkretistischen Weise daneben noch mit der Paulinischen Theologie, auch die Gegner der Gnosis, vor Allem der Montanismus [2]). Innerhalb der Kirche bildete sich der Sabellianismus

1) *Gfrörer* wieder, Philo u. d. jüd.-alex. Theos. 1. 188, findet Hebr. 4, 12 mit der alten Gr. Kirche den alex. Logosbegriff. Aber, wenn das Wort hier etwas Anderes bedeuten sollte, als die Gottessprüche, was wir mit der gangbaren Auslegung nicht meinen: so würde es nur die philos. Bedeutung haben vom göttlichen *Verstand.*

Nach Credner, Einl. S. 600. 03. soll auch der Brief Jacobi (welcher allerdings Manches von alexandrinischer Form hat) 1, 21 den alex. Logosbegriff haben: wie ἔμφυτος λόγος auch bei Justinus gefunden wird. Wir bezweifeln, dass ἔμφ. λό. daselbst etwas Anderes bedeute, als das in sie *gelegte* Gotteswort.

1) Umgekehrt lassen neuere Gegner des Ev. Montanismus und Gnosis älter sein als das Evangelium: aber, um Anderes vorerst zu übergehen, für die Originalität der Joh. Schriften zeugt, dass diese Parteien doch immer nur *einzelne* Begriffe, Lehrformen jener Schriften gehabt haben, dass sie dieselben, wie der Montanismus die Idee des Paraklet, als etwas Sicheres, Anerkanntes voraussetzen: und zum Theile (vornehmlich die Gnostiker) diesen Begriffen gezwungene Deutungen geben, während jene Schriften sie in ihrer natürlichen Bedeutung gebrauchen.

an *ihr heran*, während sich der Subordinatianismus mehr an der Paulinischen Lehrform entwickelte: dann hat die griechische Dogmatik mehr zur Johanneischen, die lateinische mehr zur Paulinischen gehalten. Vertreter jener Johanneischen Theologie sind im zweiten Jahrhundert nach und nach gewesen: Ignatius, soweit man Aechtes von ihm haben mag [1]), Justinus, die folgenden, gewöhnlich sogenannten, Apologeten, Meliton [2]), Irenäus, sofern er theologischen Gehalt hat und nicht unter dem Einflusse schwankender Traditionen stand, dann die Alexandrinische Schule von ihrem Anfange an. — Vor Allem bedeutend und der Mittelpunct dieser Richtung und Theologie wurde die Lehre vom Logos.

2. Die Johanneische Theologie ist gewiss nicht aus einer *Partei;* einen solchen Parteieinfluss hat es niemals gegeben: aber auch nicht durch die allgemeine Geistesentwickelung in der Kirche entstanden. Der Geist der Gemeine war damals noch zu wenig zusammengefasst, entschieden, er war noch keine

1) Wir sagen so nach der Annahme, dass den vorhandenen (wir setzen mit Bauer voraus, dass nur von der *kurzen* Recension, als der ursprünglichen, die Rede sein könne) Ignatianischen Briefen einzelne traditionelle Aussprüche des Ignatius, dergleichen bei Irenäus und Origenes citirt werden, zum Grunde gelegen haben.

Ein solches Wort kann denn auch gewesen sein das Magnes. 8. — *ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών* — was nicht auf Valentinianische Lehren hinzudeuten braucht, sondern vielleicht einfach den göttlichen *λόγος* dem gepredigten Worte entgegenstellen will, dem *χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένος* Röm. 16, 25. — Abgesehen hiervon, so gilt Ignatius, seitdem sich über ihn eine Tradition festgestellt hat, seit dem 4. Jahrh., durchaus als Jünger des Johannes.

2) In einem Bruchstücke des Meliton im Chron. Alex. 259 Dufr. (Routh. rell. ss. 1. 112): *μόνου θεοῦ τοῦ πρὸ πάντων καὶ ἐπὶ πάντων καὶ ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ, ὄντος θεοῦ λόγου* — (Es ist nicht nöthig, mit Routh *ἔτι* zu verbessern vor *τοῦ Χριστοῦ*. Es liegt in der gangbaren Schreibart das *θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν* Jo. 20, 17.)

Macht geworden. Jene Theologie muss von Einem selbständigen Geiste in die Gemeine ausgegangen sein. Aber die Bedeutung, die siegreiche Einwirkung jener Theologie in der Kirche liesse sich nicht begreifen, wenn sie nicht einen *apostolischen* Hintergrund gehabt hätte. Man kennt die Scheu, welche der in der Kirche herrschende Sinn von Anfang herein vor Allem hatte, was nicht im Zusammenhange mit den Aposteln und ihrer Paradosis stehen wollte. Die angeblichen Ignatianischen Briefe sprechen dieses für die Personen, Irenäus, als alten Grundsatz der Kirche, für die Lehren der Apostel aus. Ohne apostolische Gewähr konnte in die *Gesammtheit* der Gemeine Nichts hereingebracht werden. Ja als Kennzeichen der Häresis galt von Vornherein, und ohne dass man die Lehren und das Leben solcher Menschen selbst anzusehen brauchte, *das*, dass sie nicht von den Aposteln stammen wollten, und dass sie aus anderen Quellen zu schöpfen *bekannten*. Die Gnosis, mit aller ihrer glänzenden Aussenseite, und selbst nachdem sie sich mit dem kirchlichen Geiste ausgleichen zu wollen schien, fiel schon durch jenes, im guten Sinne gesprochen, *Vor*urtheil der Kirche. Ferner aber: für längere Zeit, nachhaltig, bleibend, konnte auch keine *Täuschung* getrieben werden mit dem Apostelnamen, um fremdartigen Lehren Eingang oder Sicherheit zu verschaffen. Die räthselhafte, aber bedeutende Erscheinung der Clementinen verging wirkungslos, ungeachtet sie sich mit der Auctorität eines Apostels umgeben hatte. Aber würden auch Parteien, welche sich sonst feindselig gegenüberstanden, würden z. B. eben Gnostiker und Montanisten, sich auf gleiche Weise jene Theologie haben aneignen wollen, wenn diese nicht die apostolische Gewähr für sich gehabt hätte? Ja, würden die übrigen apostolischen Lehrformen, die Paulinische insbesondere, sich jener haben unterordnen müssen ohne diese Gewähr, und zwar die klare, erwiesene, in der Kirche anerkannte, Gewähr? Wie-

derum würde dieses vornehmlich bei der Logoslehre undenkbar sein: diese, in *der* Bedeutung, wie sie die Kirche annahm, doch ganz ausserhalb der h. Schriften und des gemeinsamen Gedankenkreises der Apostel liegende, Lehre.

3. Die kirchliche Annahme ferner, welche diese neue Anschauung und Form auf *Johannes* zurückführt, wie sie es insbesondere wieder für die Logosidee auszusprechen pflegte, hat vornehmlich darum Glaubwürdigkeit und authentischen Charakter, weil diese Theologie mit dem sonst geschichtlichen Johannes so gar keine Verwandtschaft zeigt: weder mit dem der drei Evangelien, noch mit dem, welcher die Apokalypse geschrieben haben sollte. Kannte man jene Lehre als eine *überhaupt* apostolische, oder hätte man sie auch nur als eine solche *einführen* wollen: warum führte man sie nicht (denn von Petrus hätte bei derselben nicht wohl die Rede sein können [1])) auf *Paulus* zurück? Und war es, wie man doch nur Allem dem zum Hohn, worauf irgend Historie beruht, leugnen könnte [2]), eine sichere Tradition, dass Johannes in *Ephesus* gelebt und gelehrt habe, und wusste man ferner, dass jene neue Lehre sich von dort aus verbreitet habe: *dort* war ja gerade auch die glanzvollste Stäte der Paulinischen Wirksamkeit gewesen. Die feineren Unterschiede der Paulinischen und Johanneischen Lehrformen, welche unsere dogmatische und historische

1) Nach Credner (Beitrr. 1. 251 f. 354) hätte wirklich ein Apokryphon des *Petrus* die Logoslehre gehabt, das *κήρυγμα Πέτρου*, aus welchem Clemens Alex. Str. 1, 29. 2, 15 und Eclog. proph. 58 citirt, *νόμος καὶ λόγος ὁ κύριος*, und Str. 6, 5 und 7: *ὃς τὰ πάντα ἐποίησε λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ.* Aber in beiden Stellen ist nur der A. T.liche Begriff des *λόγος* zu finden. Das *νόμος κ. λό.* ist aus Jes. 2, 3 genommen; in der 2. Stelle liegt vollends der einfache Begriff des schaffenden Wortes.

2) Mit Becht will sich Schwegler gegen Lützelberger nur an die „Actenstücke des Paschastreites" halten, um den Aufenthalt des Joh. in Kleinasien festzustellen.

Kritik aufzufinden weiss: diese hätten doch gewiss in der Kirche jener Zeit nicht im Wege gestanden, um jene tieferen Lehren *dem* Apostel beizulegen, welchem man sonst vor allen Uebrigen freien Geist, auch wohl philosophischen Zug, zuzuschreiben gewohnt war.

Aber gerade *jenem* Manne, dem galiläischen Jünger, von welchem überdiess versichert wurde, dass er sich im Leben noch ganz zur jüdischen Art gehalten habe: *ihm* legte man eine so geistige, ideale, kurz unjüdische, Lehrart bei.

Und hätte man es etwa darum gethan, weil die Sage diesen Johannes als den gekannt hätte, wie ihn ja auch das vierte Evangelium darstellt, als den geliebtesten Jünger Jesu: in *diesem* Prädicat lag an sich noch nicht die Befähigung gerade für eine solche Lehre; oder die Sage hätte mit dem Prädicat schon eine höhere Bedeutung verbunden gehabt, eben aus der Tradition von Johannes, als Verkündiger höherer Lehren über Christus und seine Sache.

Man hat freilich alles Dieses von Vornherein mit der Behauptung zurückweisen wollen, wie es unmöglich sei, dass jener historische Johannes in diese Anschauungen habe eingehen können. Aber man darf doch gewiss keinem unmittelbaren Jünger Jesu *den* Geist absprechen, den mächtigen wie empfänglichen, siegenden wie aneignenden Geist, welcher sich vom Anfange an in der *Sache* entwickelt hat.

4. Wenden wir uns nun zum vierten Evangelium selbst, so muss sich uns *Zweierlei* feststellen, wie es oben ausgesprochen worden ist.

Diese Schrift kann keine absichtliche, planmässige Täuschung sein: denn das müsste sie gewesen sein, wenn sie nicht im wirklichen Zusammenhange mit der Person des Johannes stünde; es ist unwidersprechlich, dass der Urheber für *diesen* hat gehalten sein wollen. Aber wer mag einräumen, dass in der ältesten *Kirche* (denn von Parteien, in denen es etwa möglich gewesen wäre, kann ja dem Vorigen zufolge nicht die

Rede sein) eine so enorme Fälschung unter apostolischem Namen möglich gewesen sei, die Erdichtung eines, nicht mit Fabeln, oder mit einzelnen entstellten oder ersonnenen Aussprüchen Jesu vermischten, *Evangelium*, sondern eines solchen, welches sich ganz von der allgemeinen evangelischen Basis loszutrennen schien? Wer wird es ferner der Kirche zutrauen mögen, dass sie sich in solchem Grade habe täuschen lassen, so Etwas zu einem *Haupt-* und Grundbuch zu machen; und gerade zuerst der Kirche in *Vorderasien*, in welcher doch Etwas geblieben sein musste von Erinnerungen an den leibhaften Johannes: und wirklich war es bei der Annahme einer solchen Täuschung nur consequent, die Existenz eines ephesischen Johannes abzuleugnen. Obendrein da seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts, und gerade zuerst in *jenen* Landschaften, kirchliche Besprechungen gewöhnlich geworden waren, und Parteien, Gemeinen, Länder sich gegenseitig zu beobachten begonnen hatten. Und dennoch sind es nur die *Aloger*, welche aus den Parteien heraus den Johanneischen Schriften, als einer Fälschung, widersprochen haben, freilich sehr unglücklich in dem positiven Resultate, dass *Cerinth* sie verfasst habe: eine Partei übrigens, welche gewiss mehr der *Schule* als der Kirche angehört hat [1]), ja, von welcher man vermuthen kann, dass sie vielleicht gar nicht eigentlich *kirchlich* gewesen sei, wie sich ja noch bis in's 4. Jahrhundert in den Parteien oft christliche und heidnische Elemente zusammengefunden haben [2]). Und die Geschichte weiss auch nicht von dem geringsten Erfolge, welchen die Aloger ge-

1) Vielleicht im Zusammenhange mit dem reinen Platonismus. Vgl. was unten beim Logos über die Stellung jener Schule zum Logosbegriffe zu sagen sein wird.

2) Eine Berechtigung zu dieser Vermuthung könnte darin gefunden werden, dass Epiphanius 51, 1. 2 den Johannes schon dieselbe Denkart bestreiten lässt, welche sich bei den Alogern gefunden habe.

habt hätten [1]). Wohl aber ist es ein starkes Geschichtszeugniss für das Joh. Evangelium, dass es geblieben ist, ja sich mit immer steigendem Ansehen erhalten hat, während die sehr reiche Literatur des zweiten Jahrhunderts mit geringen Ausnahmen untergegangen ist.

Doch, von alledem abgesehen: können wir uns einen bestimmten Zweck, einen Plan für eine solche Fälschung vorstellen? Die gewöhnliche Art, Evangelien einzufälschen, war diess nicht, wie eben vorher schon gesagt wurde. Oder war etwa Johanneische Theologie früher dagewesen, als das Evangelium, und man hätte dieser in unserer Schrift nur einen Anhalt, ein Vehikel verschaffen wollen? Dann würde man gewiss dafür keine *evangelische* Darstellung gewählt haben, sondern irgend eine andere Form, dergleichen uns ja in der apokryphen Literatur so viele vorliegen. Oder sollte etwa diese Schrift in den Parteikämpfen des 2. Jahrhunderts eine Vermittelung haben machen sollen? [2]) *Dafür*, und dieses wird im Folgenden weiter zur Sprache kommen, hat sie doch gar zu wenig polemischen Ausdruck, überhaupt zu wenig äusserliche Tendenz und Zeitbeziehung. Man hat endlich in der

1) Neben die Aloger könnten die *Clementinischen* Homilie'n, aus späterer Zeit, zu stehen kommen, wenn es sich erweisen lassen sollte, dass in ihnen eine polemische Beziehung auf das Johanneische Evangelium liege, wie *Schwegler (der Montanismus.* 1841. S. 146) nicht unwahrscheinlich vermuthet. Doch finden sich mehre bestimmte Anklänge an Johannes daselbst, von Credner zusammengestellt a. O. 295, freilich ohne sie gerade auf die Joh. Schrift zu beziehen. Auch die Stelle Hom. 3, 50: *διὰ τί οὐ νοεῖτε τὸ εὔλογον τῶν γραφῶν*, scheint eine ungenaue Erinnerung aus Joh. 8, 43 zu sein. Von der 11, 26 wird weiterhin die Rede sein.

2) Dass die Schrift in denselben Kreisen mit dem Montanismus aus vermittelnder Absicht entstanden sei, ist nach Baur (L. v. d. Dreiein. I. 164. 283 and.) von Schwegler a. B. ausgeführt worden. Nicht aber als montanistisches *Werk*, wie es Guerike unrichtig als Meinung des Gedachten bezeichnet.

neuesten Zeit vermuthet, das vierte Evangelium könne in dem Paschastreite in Vorderasien zu Gunsten der occidentalen Ansicht und Gewohnheit eine Bewegung haben machen wollen [1]). Aber, ob es nun diesem occidentalen Brauche zu Gunsten sprechen möge oder nicht, *dafür* würde doch wohl nicht ein ganzes Evangelium mit eigenthümlichem Sinn und Plan, ein Evangelium, welches vor der Leidensgeschichte durchaus nirgends auf jenen Gegenstand hingedeutet hat, angelegt worden sein. Es kommt bei allem diesem, insbesondere bei dem zuletzt Erwähnten, noch hinzu, dass dieses Ev. in Charakter, Form, Sprache bestimmt einen *Judenchristen palästinensischer Abkunft* erkennen lässt [2]).

Und überhaupt, hätte ein Erdichtender, ein Fälscher, wohl *so* geschrieben, wie unser Evangelist? Würde er sich nicht, anstatt neu, eigenthümlich *schreiben* zu wollen, anstatt einen durchgehenden, wenigstens anscheinenden Gegensatz zu den anerkannten Evangelienschriften zu suchen, vielmehr geflissentlich an sie angehalten haben? Oder sollte die geschichtliche Differenz zwischen ihm und jenen anerkannten Schriften aus seiner *Unkenntniss* der evangelischen Geschichten hergekommen sein? Nun um die Mitte des zweiten Jahrhunderts konnte eine solche bei den allgemeinsten Ereignissen im Leben Jesu kaum mehr Statthaben; dieses Evangelium verräth auch nirgends eine solche in Hinsicht auf Palästina und die Zustände der urchristlichen Zeit: und es würde dann der Widerspruch gegen unseren Evangelisten, wie noch sonst oft, aus Einem in das Andere fallen, aus dem Vorwurfe überlegter Fälschung in den der geistigen Untüchtigkeit und Rathlosigkeit.

1) Diese Ansicht ist von Schwegler neben der eben erwähnten durchgeführt worden, a. O. 191 ff.

2) Gewiss also kann dieses Ev. schon darum nicht im Kreise des Apollinaris entstanden sein, a. O. 203.

Es wurde ferner oben behauptet, dass sich in dem vierten Evangelium überall Anzeigen von Ursprünglichkeit finden, authentische Spuren: die Auslegung hat diese nachzuweisen. Aber es lässt sich in ihm auch eine authentische *Grundlage* im Ganzen herausfinden: und auch die Gegner der Schrift haben eine solche zum Theile anerkannt. Zu dieser Grundlage nehmen wir, sehen also als einen im Gedächtnisse des Urhebers vom Ev. niedergelegten Stoff an: in den *Reden* Jesu diejenigen, welche der Evangelist so erzählt, als seien sie damals nicht verstanden worden, welche er dann wie einen Stoff behandelt, den man jetzt zu deuten habe; ferner solche, welche gegen die Sprache sonst in diesem Evangelium contrastiren (wie 1, 52); diejenigen ferner, welche er ganz ohne Zusammenhang als Einzelsprüche oder ohne einen bestimmt dargelegten Zusammenhang (wie das Gespräch mit Nikodemus) wiedergiebt: Manche haben auch einen ungenauen, willkührlichen Zusammenhang in einigen Stellen finden wollen (wie 8, 34, 46): ferner Grundbilder, welche er in den verschiedensten Wendungen gebrauchen lässt, wie das Lichtbild; wiederkehrende Reden (7, 35. 8, 21. 13, 33), und solche, welche er selbst als Hauptsprüche bezeichnet (13, 34. 15, 12—17). Ein solcher, dem Verfasser sicherer, Lehrstoff ist auch jene Recapitulation, mit welcher der erste Theil seiner Schrift schliesst, 12, 44—50: sie giebt in der That den Geist aller Reden Jesu im 4. Evangelium. In der *Geschichte* (denn wir mögen jene Grundlagen nicht blos in den *Reden* dieses Ev. suchen [1])) bezeugt die Sicherheit, die ganze Haltung des Erzählenden, aber auch die Eigenthümlichkeit, dass etwas Authentisches vorlag; und wie oft hat die Erzählung, wenn sie sich gehen lässt, ganz den Cha-

1) C. H. Weisse, D. Schenkel (th. St. u. Kr. 1840. 3. 765 ff.). Dagegen C. Frommann (th. St. u. Kr. 1840. 4), Schweizer angf. B. S. 8 ff., Lücke und Grimm.

rakter und Ton dessen, welcher mündlich berichtet von dem, was er selbst erfahren hat? [1]).

Es lässt sich wohl denken, dass, bevor unser Evangelium *bekannt* geworden sei, sich Manches von jener *Lehr*substanz des Johannes in einzelnen Sprüchen, auch wohl die Logoslehre des Prologs — ob nun in Tradition oder auch in Schrift, verbreitet habe: auch dass sich hieraus, und, wenn das Joh. Christus*bild* dazukam, jene Johanneische Theologie *zuerst* ausgebildet habe. Wenigstens würden sich so alle Johanneischen Anklänge der früheren Zeiten erklären lassen, bei denen der *Name* des Apostels nicht mit erwähnt wurde [2]): ob man nun meinen möge, dass man diesen nicht gekannt habe, oder, dass man ihn als bekannt vorausgesetzt habe.

Aber *geschrieben* ist dieses Evangelium gewiss früher worden, als es bekannt wurde: davon wird der folgende Artikel zu sprechen haben. Wäre es aber so gewesen, wäre diese Schrift später bekannt geworden als geschrieben: so wüssten wir nicht, was der alten Meinung entscheidend entgegengesetzt werden könnte, nach welcher dieses Evangelium für ein Eigenthum der Ephesinischen Gemeinde gehalten ward, welches erst später dem gemeinsamen Gebrauche überlassen worden sei [3]). Uebrigens scheinen uns die äl-

1) In der Geschichte des Täufers kommen zu Bildern, von denen es bei den anderen Evv. wahrscheinlich ist, dass sie dieselben als authentische vom Täufer her gebrauchen (wie dem von der Taube und vom Bräutigam), im Johannes noch einige hinzu.

2) Dergleichen in den Ignatianischen Briefen, wenn man, wovon oben die Rede war, eine ächte Substanz derselben voraussetzt. Ausser dem, was in der Auslegung bei 6, 51 beigegebracht worden — die Stelle Philadelph. 7: „der Geist in mir οἶδε πόθεν ἔρχεται καὶ ὑπάγει“ — in welcher man, wenn man Joh. 8, 14 (nur nicht 3, 8) damit vergleicht, nicht mit Schwegler a. O. 184 eine wesentliche Sinnesveränderung davon ab, wie unser Ev. dieselben Worte gebraucht, finden wird.

3) Diese Meinung hat u. A. auch Usteri vorgetragen in der zu erw. Schrift S. 125, mit Beziehung auf die bekannte Sage bei

testen Zeugen für den Gebrauch dieses Evangelium — und wahrscheinlich in der jetzigen Gestalt — neben den Valentinianern, welche dasselbe offenbar als kirchlich anerkannt *voraussetzen* [1]), Justinus Martyr [2]), der Verfasser des Briefes an Diognet, dieses ganz mit dem Geiste der Johanneischen Schriften durchzogenen Schriftdenkmals, Tatianus, Claudius Apollinaris von Hierapolis, und zwar in seinen *beiden*, oft erwähnten, Fragmenten [3]): und, vor dem Letzten schon wahr-

den Schriftst., welche Dufresne zum Chron. Alex. herausg. hat, vom *ἰδιόχειρον* des Joh. Evangelium zu Ephesus: welcher allerdings so ein traditionelles Factum zu Grunde liegen könnte.

1) Aus einer Schrift der Valent. Schule ist denn auch wohl, was Hieron. (zu Matth. 24, 5) aus den *voluminibus Simonis Magi* anführt, anklingend an das Joh. Ev.: *ego sum sermo Dei* — *ego Paracletus* —

Uebrigens lässt diese Bekanntschaft der Valentinianer mit dem vierten Ev., neben die anderen Zeugnisse gehalten, vermuthen, dass die Schrift gleichzeitig in *Alexandria* und in Vorderasien in Umlauf gekommen sei.

2) Aus jüngster Zeit wollen wir, um die Schriften umfassenderen Inhalts zu übergehen, nur die fleissigen Zusammenstellungen erwähnen von Otto, Zeitschr. f. hist. Th. 1841. 2. 77 ff., und Bindemann, th. St. u. Kr. 1842. 2. 378 ff.

Mir scheinen mit den Meisten die Andeutungen auf Sprüche des 4. Ev. wenigstens in den folgenden vier Stellen entschieden zu sein (es verstand sich bei Justin von selbst, dass er dasselbe nicht namentlich erwähnte): in *Apol.* 1, 61 (*ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε* u. s. w. und Nikodemus Einwand dabei); die Anführung in den Clementinen, Hom. 11, 26 hat zwar das *ἀναγεννηθῆτε* und *εἰς τὴν βασ. τῶν οὐρανῶν* mit Justin gemein — beides konnte im gewöhnlichen Gebrauche aus der gangbaren *Kirchen*sprache hereinkommen — aber setzt hinzu *ὕδατι ζῶντι εἰς ὄνομα πατρὸς, υἱοῦ καὶ πνεύματος*, einmischend die Stellen Joh. 4, 10. Matth. 28, 19. Ferner *Apol.* 1, 6. *λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ*. *Dial. c. Tr.* 63. *ἐκ θελήματος θεοῦ*. Und ebds. 105: denn *προεδήλωσα* (*μονογενὴς ὅτι ἦν* u. s. w. *ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος κ. δύναμις γεγενημένος* — *ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν*, *προεδήλωσα*) bezieht sich nicht gerade auf die Schriftbeweise im Vorigen (diese waren allerdings nicht Johanneisch), sondern auf den Gegenstand des Beweises, und *hier* schweben ihm Joh. Ausdrücke vor.

3) Die Stellen des Apollinaris (Chron. Al. p. 6 Dufr. Routh

scheinlich, hatte Theophilus von Antiochia zuerst den *Namen* des Evangelisten Johannes gebraucht.

5. Es kann auch bei einer gläubigen Ansicht etwas Zweifelhaftes haben, dass das vierte Evangelium, sowie es uns vorliegt, von dem Apostel *niedergeschrieben* worden sei. Wir mögen uns wohl überhaupt die Apostel mehr persönlich wirksam, mündlich lehrend vorstellen, als in schriftstellerischer Arbeit — und merkwürdig ist in der alten Kirche der für Johannes, als Schriftsteller, stehende Ausdruck, dass er wie

rell. 1. 150) kann ich nicht anders auslegen, als, dass sie für unser Ev. zeugen. In der ersten: (derer, welche das Mahl Jesu für das Paschamahl halten, und seinen Tod auf den Haupttag des Festes, also 15. Nisan setzen) *ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἡ νόησις — καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια* —: „sie halten nicht die gesetzliche Paschazeit, welche für das Schlachten des Lammes den 14. gesetzt hat, indem sie nämlich das *ἀληθινὸν πάσχα* (wie es im zweiten Fragment heisst) erst den 15. sterben lassen — *und* sie bringen einen Widerspruch in die Evangelien.“ *Τὰ εὐαγγέλια* kann nur die evang. *Schriften* bedeuten; aber gemeint ist Johannes und der, im Vorigen erwähnte, Matthäus, auf welchen sich jene beriefen (auch später wurden bei diesen Fragen Johannes und Matthäus sich gegenübergestellt: z. B. Victor von Ant. zu Markus 14, 12). Damals also schon, wie in den späteren Streitigkeiten der griechischen und abdld. Kirche über den Tag des Mahles Christi (vgl. z. B. Philoponus de paschate. Galland. XII und an der erw. Schr. von Usteri), wurde angenommen, dass die drei Evv. *dieselbe* Tagsbestimmung hätten wie Johannes: daher das *στασιάζειν*.

In der zweiten Stelle (beiläufig bemerken wir, dass das *ταφεὶς ἐν ἡμέρᾳ τῇ τοῦ πάσχα* ganz nach der jüdischen Tagesbezeichnung zu nehmen sei: als der Paschatag begann, also zwischen 14. und 15. Nisan): *ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα* — ist die Beziehung auf Joh. 19, 34 darum mit aller Sicherheit anzunehmen, weil das Erzählte etwas an sich Unbedeutendes war, hier aber wichtig genommen und allegorisirt wird, so dass es eine zufällige Bedeutung haben musste, wie eben dadurch, dass es in einem Evangelienbuche stand. *Λόγος κ. πνεῦμα* übrigens mag, jenes die Gemeinschaft mit der *Person* Christi, dieses die *Geistesmittheilung* bedeuten (umgekehrt als es steht, verstand er wohl *jenes* unter *αἷμα*).

gezwungen an sein Werk gegangen sei [1]). Es könnte also jene Substanz des Evangelium, aus den Vorträgen des Apostels von einem *Anderen* überarbeitet, niedergeschrieben worden sein. Dann müsste man freilich annehmen, dass auch der erste Brief des Johannes, welcher unbedingt unter denselben Gesichtskreis fällt, wie das Evangelium (wenn er auch keine wirklichen Beziehungen auf dieses enthielte [2])), nicht geradezu von ihm niedergeschrieben worden sei, wenn ihm gleich Geist, Lehre, Absicht des Apostels zu Grunde gelegen hätten. Die Apokalypse, bei aller Verschiedenheit von den übrigen Joh. Schriften, doch in unverkennbarer geistiger Verwandtschaft mit denselben (vornehmlich wenn man ihre Eschatologie als Allegorie nehmen möchte), könnte dann für die *eigentlichste* Schrift des Apostels gehalten werden [3]).

Fragen dieser Art aus den urkirchlichen Zeiten werden immer unbeantwortet bleiben: und wenigstens wird es immer umsonst sein, Andere oder Viele von dem zu überzeugen, was man hierin für das Wahrscheinlichste halten mag [4]). Doch kommt es bei unserem Evangelium wenig darauf an, eine Scheidung von Grundstoff und Bearbeitung vorzunehmen. Denn eine solche Bearbeitung unseres Evangelium müsste doch 1) in den eigenen Wirkungskreis des Apostels gesetzt werden: Vorderasien ist die entschiedene Geburtsstäte des 4. Evangelium. Sie könnte 2) nicht so spät erfolgt sein, dass wir von Geist und Sinn des apostolischen Urhebers wesentlich hätten verlieren kön-

1) Epiph. 51, 12: *ὕστερον ἀναγκάζει τὸ α. πν. τὸν Ἰω. παραιτούμενον εὐαγγελίσασθαι* u. And.

2) Der Anfang des Br. 1, 3. 4 spricht nur vom Verkündigen des Ev. überhaupt (*ἀπαγγέλλομεν* dem *γράφομεν* entg.): dagegen beziehen wir mit vielen Alten das *ἔγραψα* nach *γράφω* 2, 14 entschieden auf das vierte Evangelium vor diesem Briefe.

3) Vgl. von Neuem *Zeller*, Jahrbb. 1. 3. 700 ff.

4) Ich finde mich hier am meisten mit Ammon übereinstimmend (seine frühere Schrift ist bekannt) *Leben Jesu* 1. 80 ff.

nen. Der Schluss des 21. Capitels (V. 24 f.), entschieden der Beisatz eines Anderen als Johannes, aber vielleicht doch dem Bearbeiter des übrigen Evangelium zugehörig, spricht von dessen Person, als einer ihm nahegestandenen, wohlbekannten: auch darf man den Schluss des *Markus*evangelium nicht übersehen, welcher der apostolischen Zeit nahe ist, wenn gleich nicht dem Markus angehörend, wo im 14. Vers deutlich auf die letzten Erzählungen des 4. Ev. hingewiesen wird. Ueberhaupt aber 3) würde die Bearbeitung ganz im gleichen Geiste und im engeren geschichtlichen Zusammenhange mit der authentischen Grundlage geschehen sein. Hier möge es vorerst nur als Voraussetzung stehen, wie gehalten, gefügt, in sich vollkommen beschlossen, diese Schrift allenthalben sei. Und, fügen wir sogleich hinzu, dieses ganze Evangelium ist durchdrungen von jenem apostolisch-ursprünglichen und mächtigen Geiste, für welchen die Kirche des zweiten Jahrhunderts, nach Allem, was wir von ihr wissen und haben, sonst so gar *kein* Organ gehabt hat [1]).

In Hinsicht auf den *geschichtlichen* Inhalt dieses Evangelium hat die neueste Zeit noch zweierlei Bedenken gegen die Ableitung vom Apostel Johannes erhoben. Das Eine ist bisweilen auch nur für die Annahme einer fremden durchgreifenden Ueberarbeitung oder fremden Interpolation gebraucht worden. Es gehört freilich nur der entschieden rationalistischen Ansicht an. Es ist von einigen Wunderberichten dieses Evangelium hergenommen, von denen man nicht zugeben mochte, dass sie von einem apostolischen Au-

1) Uralte Sagen lassen Jünger des Apostels an dem Geschäft der Abfassung dieses Ev., wenn auch nur untergeordneten, Theil nehmen. Ein Ungenannter im prooem. der Cat. lässt den Ap. *ὑπαγορεύειν τὸ εὐ. τῷ ἑαυτοῦ μαθητῇ, Παπίᾳ Εὐβιώτῳ τῷ Ἱεραπολίτῃ* — vielleicht eine alte Vermuthung, um das Schweigen des Papias von unserem Ev. zu erklären. Dann die oft vorkommende Unterschrift des Ev.: *ἐξεδόθη διὰ Γαΐου* —.

genzeugen herrühren könnten. Aber, um einstweilen jenen theologischen Standpunct gelten zu lassen, und vorausgesetzt, dass der Evangelist bei allen diesen Ereignissen habe *Augen*zeuge sein wollen: wir können nicht zweifeln, dass sich die Apostel fortwährend in dem Wunderkreise der Lebensgeschichte Jesu festgehalten haben; ja vielleicht, je entfernter von der Urzeit und Urstäte des Evangelium, desto mehr liessen wohl Alle die Begeisterung für die Person Christi auch zum Glauben an fortwährende Wunder in seinem äusseren Leben werden: und es konnte dieses bei ihnen ganz vereinbar sein mit geistigeren Anschauungen, wie sie das 4. Ev. uns vorgeführt hat. Hierher gehört, was die Auslegung hin und wieder bemerkt hat, wie der Ev. selbst gern von dem *Räthselhaften* in der Handlungsweise Jesu erzählt.

Bedeutender hat ein zweites Bedenken bei der Johanneischen Authentie geschienen, welches die neueste Zeit aufgefunden hat [1]). In dem Paschastreite des 2. Jahrhunderts wurde, wie oben schon erwähnt (Euseb. 5, 24. Socr. 5, 22), *Johannes* als der Vorgänger derer genannt, welche mit den *Juden* das Pascha feierten, indem sie sich dabei auf das Beispiel Jesu in seinem letzten Mahle beriefen [2]). Und doch giebt dieses Evangelium den Schein, als lasse es Jesum jenes Mahl *nicht* mit den Juden feiern. Ja, es könnte scheinen, als habe es selbst mit Geflissenheit hervorgehoben, dass es so geschehen sei.

Allerdings wird die Meinung derer, welchen der Tradition zufolge der Apostel Johannes persönlich *entgegenstand*, wahrscheinlich im vierten Evangelium begünstigt: nämlich, dass Christus nicht mit den Juden,

1) Zuerst die Bretschneider'schen Probabilien S. 101 f.: neuerlichst durchgeführter von Schwegler, Montan. 191 ff.

2) Bei den Römern scheint die Frage über den Paschatag Jesu gar nicht zur Sprache gekommen zu sein. Jene wollten gar nicht die *Leidenszeit* Jesu, sondern nur die Auferstehung feiern.

ja, dass er überhaupt nicht das Paschamahl gefeiert habe, vielmehr am Tage darauf das wahrhafte Paschaopfer habe sein wollen. Aber die Tradition liess nicht auch *Johannes* sich auf das Beispiel Jesu in seinem letzten Mahle berufen; und es ist sehr wohl gedenkbar, dass ein Genosse der letzten Paschatage Jesu, wie er diese auch immer bei sich chronologisch angeordnet hätte, doch um der lebendigeren Erinnerung willen, das Pascha ganz in jüdischer Weise habe fortfeiern mögen, auch als ein *Freudenmahl*, denn die apostolische Anschauung vom Tode Jesu war ja nur eine freudige: vornehmlich, wenn er etwa gemeint hätte (vgl. Ausl. S. 258), dass Jesus in *seinem* Mahle das Pascha nur voraufgenommen hätte [1]).

Doch in dem bisher Erörterten kam schon das 6. mit in Erwägung, dass die Bearbeitung, falls es eine solche gegeben hat, verschieden von der Grundlage, nicht auf *Mehre* zurückgeführt werden könne: mit Einem Worte, dass das Ev., wie es Einmal fertig geworden, keine durchgehenden Interpolationen erfahren habe. Die allgemeinen Gründe liegen in der Einheit, der materiellen und geistigen, dieser Schrift, in dem sicheren Plan, welchen sie ausgeführt hat, in den steten Beziehungen, welche sie, ausdrücklich [2]) oder in der That, auf sich selbst macht, auch in der Uebereinstimmung der Form, welche daher auch die wirklichen Interpolationen (wie 7, 53 — 8, 11) so wahrnehmbar macht. Dazu kommt die Unmöglichkeit, irgendwo im Ev. verschiedene Bestandtheile zu schei-

1) Wenn die obigen Deutungen der Stellen des Apollinaris die richtigen wären, so könnte vielleicht im vierten Evangelium der eigentliche Ursprung jenes Paschastreites gefunden werden. Dieser Ursprung bleibt dunkel: er erklärte sich am leichtesten, wenn man einen apostolischen Anlass annehmen könnte. Name und Begriff des ἀληθινὸν πάσχα ist ganz Johanneisch; vgl. den Gebrauch des ἀληθινόν überall im Ev. und für den Begriff 19, 36.

2) Wie 4, 54. 6, 23. 7, 50. 10, 40.

den. Und wir müssen durchaus bezweifeln, dass der jüngste Versuch des trefflichen Alex. Schweizer, die geistige Substanz dieses Ev. von einer galiläischen materiellen Interpolation zu scheiden, sich Freunde erworben habe: es ist dieselbe aber auch nicht aus einer kritischen Nothwendigkeit hervorgegangen, sondern lediglich aus der anscheinenden Schwierigkeit, gewisse Erzählungen mit dem Geiste dieses Ev. zu vereinbaren [1]).

Im altkirchlichen Begriffe der Authentie lag auch das inne, was wir jetzt gewöhnlich von ihr unterscheiden: die Glaubwürdigkeit. Und hier würde diese schon in Dem besprochen worden sein, was bisher ausgeführt worden ist: fände sich im 4. Ev. eine Grundlage von vollkommen apostolischer Abstammung und Gewähr, und hätte diese einen ebenbürtigen Bearbeiter gefunden, so wäre ja hiermit seine Glaubwürdigkeit sofort entschieden.

Doch diese ganze Frage, soll sie nicht kurz durch die Gegenfrage abgethan werden: wer doch damals Dergleichen zu erdichten im Stande gewesen sein möge? und durch die schon besprochene: was er wohl hiermit gewollt haben solle? — beruht eigentlich in der Erwägung des Verhältnisses zwischen dem 4. Ev. und den sogenannten Synoptikern. Und hier bekennen wir, unbedingt zu denen zu halten, welche im allgemeinen Geschichtsinhalte durchaus keinen Widerspruch einräumen mögen unter diesen Schriftstellern: es müsste denn eben die Chronologie der Leidenswoche differiren, und dann hätten die Drei den Verdacht gegen sich, dass sie das Mahl Jesu auch dem *Tage* nach, also ganz und gar, haben zum Paschamahle machen wollen [2]). Haben dagegen die drei Ersten

1) Beurtheilung der Schweizer'schen Hypothese von Schwegler im 1. Aufsatze über d. Joh. Lit., und von Grimm N. Jen. LZ. Oct. 1842. Jüdische Interpolationen des Joh. Ev. nahm Faustus an, August. c. F. 16, 2. 32, 15 s.

2) L. *Usteri* comm. crit. in qua, ev. Jo. genuinum esse, ex

die wiederholten Reisen nach Jerusalem nicht erwähnt, so stehen sie doch nicht im *Widerspruche* mit denselben, und Spuren von diesen Reisen finden sich ja wirklich auch in jenen Traditionen. (Vgl. Matth. 23, 37. Luk. 9, 51.) Auch ist es uns immer unbegreiflich gewesen, wie man die Johanneische Persönlichkeit Christi oder gar die evangelische *Sache* bei Johannes für eine andere hat erkennen wollen, als welche sich dort dargestellt findet. Wir wollen es nicht wiederholen, welche Nöthigung zu Abweichungen von der Art der ersten Evv. in dem Verhältniss und der *Stellung* gelegen habe, welche der Ev. Jesu vorzugsweise gegeben hat: in Jerusalem und in der Mitte zwischen Oberen und Volk: Verhältnisse und Stellung, welche doch Jesus ohne Zweifel in weit vollerem und reicherem Masse innegehabt hat, als das galiläische Evangelium es erwähnt hat. Aber noch hat Niemand die eigentlichen Widersprüche in der Johanneischen und der synoptischen Darstellung Jesu nachzuweisen vermocht. Es ist endlich oft schon ausgeführt worden, dass Reden Jesu vollkommen Johanneischer Art auch bei den Drei gefunden werden, und gerade an den bedeutendsten, leuchtendsten Orten [1]), und ist in den

comparatis 4 evv. narrationibus de coena ultima et passione J. C. ostenditur. Tur. 823. 8.

Die Spur der Johanneischen Tradition über das letzte Mahl Jesu ist von Einigen Luk. 22, 15 gefunden worden; doch eine sehr matte in jedem Falle: *ἐπιϑ. ἐπεϑύμησα — τὸ πάσχα τοῦτο — μεϑ' ὑμῶν.* — *Hier* hätte dann dieser Evangelist auch gewiss der Tradition *widersprechen* wollen: denn die Worte *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* 13, 1 hätten zu wenig Bedeutung, wenn nicht ein solcher Gegensatz in ihnen liegen sollte.

1) Reuss a. O. 42: „das ganze Ev. Joh. ist gleichsam eine Umschreibung von Matth. 11, 27“.

Tholuck, Comm. z. Br. a. d. Röm. S. 651, bemerkt nicht ohne Schein, dass auch sonst in den apostolischen Schriften sich Spuren von Sprüchen Jesu im Johanneischen Geiste finden, wie wo von der Liebe als dem Gesetze Christi gesprochen wird, z. B. Gal. 6, 2.

wenigen Stellen, welche Johannes ganz gemein hat mit den Drei, die Auffassung der Worte Jesu eine andere als dort, so ist dieses, man kann sagen *durchaus*, auch bei den Drei der Fall.

Indessen werden auch die Freunde unseres Evangelium Etwas einräumen müssen. Die Person, der Geist, das Werk Christi ist gesichert: und, wie gesagt, wir finden sie in gleicher Weise bei allen vier Evangelisten. Doch, wir sagen nicht die *wirkliche:* denn gewiss hat Jesus bald mit Johannes gesprochen, bald mit den Drei: aber die ganze, *volle* Lehrart Jesu, diese liegt wohl nicht *unmittelbar* vor bei diesen und bei jenen; wir haben diese vielmehr aus ihnen zusammengenommen, ja aus dem ganzen, geschichtlich vor uns stehenden, Urchristenthum aufzufassen, sie, wenn man es so nennen will, zu construiren. Dass jenen Drei die *galiläische* Form zum Grunde gelegen habe (und wäre Markus der Urevangelist gewesen, so hätte er doch die Predigt des Petrus, folglich eben jenes galiläische Euangelion, wiedergegeben), das ist entschieden: und klar ist, welchem Interesse, welchen Bedürfnissen *jene* genügen wollen musste. Aber für den Charakter des Johanneischen Ev. scheint uns nicht sowohl die Oertlichkeit der Abfassung, also der hellenistische Boden, Etwas zu bedeuten: nur im Prolog hebt sich dieser hervor: als vielmehr die *Zeit* seiner Abfassung. Daraus nämlich, dass diese Schrift in einer Zeit geschrieben wurde, da die Geburtsstäte und die unmittelbarste Umgebung des Evangelium längst zerfallen war, aber in welcher der Geist des Ev. sich kräftig zu regen und jene Macht zu offenbaren begonnen hatte, welche die Welt überwinden sollte: daraus erklärt sich die gesammte Auffassung und Darstellung im 4. Evangelium. Selbst wenn man dieses hervorheben möchte, dass dieses Ev. Jesum vorzugsweise von *seiner Person* sprechen lasse — aber thut Er es nicht auch bei den Drei, und konnte er anders, wollte er nicht blos Einer der jüdischen Schriftgelehr-

ten sein? — auch dieses begreift sich daraus, dass die Macht dieser Person mehr und mehr wahrnehmbar geworden war. Auch die Art, wie unser Evangelist den *Tod* Jesu behandelt, wie er Jesum von Anfang an auf diesen hinweisen lässt, gehört eben dahin: denn es lag bei der Abfassung des Ev. bereits weltgeschichtlich vor, was jener Tod zerstört und was er geschafft hatte [1]).

Doch wir wiederholen es: gewiss hat Christus auch so gesprochen, wie ihn das 4. Ev. einführt. Und wenigstens ist, wenn das Gemüth des Erzählenden seinen Theil hat an Sinn und Inhalt des Erzählten, dieses Gemüth am Geiste des Meisters und an seiner Sache entwickelt worden und gereift. Und von dem, was er ganz eigentlich *sein* nennen mochte, hat er Nichts eingemischt; daher denn *sein* Theologumenon vom Logos nirgends in den Reden Jesu wiederkehrt: überhaupt kommen auch die ausgesprochensten Stellen in den eigenen Reden Jesu über seine Person nicht an den speculativen Flug des Prologs hinan.

So haben wir uns gewöhnt, diese Schrift aufzufassen und zu würdigen. Wenigstens kann sich bei dieser Ansicht die Kritik mit der Zuversicht auf das Ansehen des 4. Ev. vollkommen ausgleichen.

II.

Der Plan und der Zweck des vierten Evangelium.

Wie Alles in diesem Evangelium, so ist auch sein Plan *geistiger* aufzufassen. Ob es gleich chronologisch

1) Es giebt viele kleinere Anzeigen von diesem Standpuncte des Schriftstellers über die nächste Zeit Jesu hinaus. So macht Reuss auf das Ἰησοῦς Χριστός aufmerksam in der Einen Stelle, wo das *Evangelium* den Namen hat, 17, 3. Es ist der Name, welcher die schon vollkommen wirksame und anerkannte Person bezeichnete.

geordneter erzählt, so liegt doch die Chronologie gerade so wenig in seinem Plan, als dieses die Absicht der Drei gewesen ist. Die Reisen Jesu nach Jerusalem konnten nicht übergangen werden: aber sie sind eben nur der Rahmen für den eigentlichen Inhalt seines Ev., und ausser jenen Reisen, da vornehmlich, wo es von Galiläa handelt, ist es chronologisch unbestimmt wie jene Drei.

Die Planmässigkeit dieses Ev. ist oft mit zuviel Emphase behauptet worden: der Gedanke bedarf einiger Beschränkung, auch abgesehen davon, dass im *zuviel* Plan sich ein Kunstproduct verrathen würde, als welches doch unsere Schrift wieder nicht erscheint [1]). Sie ist (wie vorher schon bemerkt wurde) mit durchgängiger Beziehung des Einzelnen auf einander abgefasst. Ferner ist eine bestimmte Anordnung der Erzählungen *im Allgemeinen* sichtbar. Bei dem Prolog und den Erzählungen des 1. Capitels ist es unten (vgl. S. 39) nachgewiesen worden: die Erzz. der übrigen Theile des Ev. ordnen sich an unter *Werke*, *Kämpfe* [2]), *Sieg* und *Verklärung*. Dieses letzte Beides vom 13. Cap. an: und wie im Prolog der Kampf, so wird der Sieg in diesem Abschnitte umfassend, er breitet sich über die Welt aus; die Verklärung aber erscheint erst als innerliche (13, 31), dann in seinem letzten Geschicke als die Verklärung des Himmels. Aber man darf nun gewiss keine weitere, vielleicht steigernde, Anordnung *durchgreifend* finden wollen (im Einzelnen hat das Ev. oft solche Steigerungen): es

1) Vgl. u. A. Schweizer a. O. 274 ff.

2) In diese Beispiele des *Kampfes* Jesu gehören auch die Misverständnisse, von welchen der Evangelist mit besonderer Geflissenheit zu berichten pflegt: 3, 14. 6, 28. 34. 52. 7, 35. 8, 41. Man hat dieselben oft nur zur Form gerechnet, um den Dialog an ihnen ablaufen zu lassen: die Gegner fanden diese Form sehr übel gewählt. Wie mehr oder weniger buchstäblich man sie im Einzelnen auffassen möge: der Evangelist will sie auf gleiche Weise aus Verstand und aus Willen der Juden hervorgehen lassen.

werden uns jene Idee'n nur in einer Reihe von wechselnden, oft gegen einander abstechenden, Bildern vorgeführt, deren der Evangelist eben so gut mehre oder wenigere hätte geben können.

Das Joh. Ev. wurde in seinem kirchlichen Gebrauche zu bedeutend, und es war an sich zu eigenthümlich, als dass man ihm nicht hätte besondere *Zwecke* beilegen sollen. Die Meinungen haben sich hierbei bekanntlich zwischen zwei Ansichten bewegt: dass es habe eine besondere Art von häretischen Gegnern bestreiten sollen, und, dass es bestimmt gewesen sei, die sogen. Synoptiker [1]) zu vervollständigen, materiell oder geistig. Die erste Meinung fällt wieder vielfältig aus einander: indem man jene Häretiker entweder durch das ganze Evangelium bestritten fand, oder nur in einem Theile desselben, vornehmlich im Prolog, und indem man im Ev. eine Polemik gegen Eine oder zugleich mehre Arten von Häresis (z. B. gegen Ebionismus und Gnosis) fand. Die vorherrschende Meinung unserer Zeit ist mit Recht allen diesen Annahmen besonderer Zwecke unseres Evangelium abhold geworden, sowohl bei Freunden, als bei Gegnern dieser Schrift: und bei den Freunden würde eine solche Meinung *jetzt* unbegreiflich sein, sie kann nur der Schrift zum Nachtheile ausschlagen. Um mit jener ersten Meinung zu beginnen: reicht die Schrift in das apostolische Zeitalter hinauf, so war in diesem weder die Häresis so entwickelt, dass es einer schriftlichen Polemik bedurft hätte, noch war es apostolische Art, in dieser Weise durch entgegengesetzte Schriften zu bestreiten; aber bei jeder Annahme von der Abfassungszeit dieses Ev. muss man es undenkbar finden, dass eine solche Polemik in ein *Evangelium* gelegt worden sei, wenn sich gleich die Häresis gern

1) Ich sage immer, die *sogenannten*. Denn das Wort, *Synoptiker*, ist mir sprachlich eben so unangenehm, wie das Wort „Anekdoten" von evangelischen Berichten, es mir theologisch ist.

durch Evangelien verbreitete. Uebrigens verrathen jene Hypothesen ihre Nichtigkeit schon durch ihr irres Umhergreifen und Schwanken: Vieles bei ihnen war unhistorisch, wie, wenn man die Secte der Zabier vom Mittelalter her mit den Johannesjüngern von Ephesus (AG. 19, 1 ff.), und diese wieder mit der Täuferschule am Jordan zusammengeworfen hat. Und keine einzige von allen Secten, auf welche man gerathen hat, wäre durch dieses Evangelium wirklich niedergeschlagen worden: den gnostischen Parteien blieb es ja, wie wir wissen, möglich, dasselbe zu sich und ihren Meinungen und Deutungen herüberzuziehen. Doch unser Evangelist hat seinen Tadel, wo er solchen hat, nirgends verhüllt, wie er es bei jener polemischen Tendenz des Ev. gethan haben würde, denn es tritt nirgends in ihm eine solche heraus: und sein Tadel trifft niemals Dogmen, sondern nur Glauben und Leben, und nicht das um ihn her, sondern das jüdische, in der Zeit Jesu.

Freilich hat man sich für jene Annahme des ersten Briefs des Johannes bedient, in welchem die Meisten und Bedeutendsten, auch unter uns, eine solche Berücksichtigung falscher *Lehren* fanden. Die Uebereinstimmung in den beiden Schriften würde allerdings den Schluss natürlich machen von dem Briefe auf das Evangelium. Aber in der That sind auch dort nur *praktische* Irrungen und Lehren gemeint: solche freilich, in denen der Zweck der Erscheinung und Anstalt Christi verloren zu gehen schien.

Bei dem Mangel an positiver Polemik in Form und Anlage unseres Evangelium würde daher immer eher angenommen werden können, dass es eine *negative* Polemik getrieben hätte: nämlich mit Absicht Solches aus den evangelischen Berichten hinweggelassen, was von jenen Parteien hätte gemisbraucht werden können [1]). Doch hat diese Ansicht die beiden Haupt-

1) *Schneckenburger* Beitrr. zur Einl. in das N. T. 60 ff. „Das Evang. Joh. und die Gnostiker."

fehler, welche eine Hypothese haben kann: wir bedürfen ihrer nicht, um Erscheinungen in unserem Ev. zu erklären, und sie erklärt wirklich Nichts in demselben. Haben endlich Einige lieber von *apologetischen* Zwecken sprechen wollen, als von polemischen: so ist dieses eigentlich nur ein schwächeres Wort für einen ganz gleichen Gedanken.

Es bleibt in diesen Meinungen nur *das* sicher und unbestritten: dass diese Schrift einen Inhalt habe, von welchen sich die Häresie'n, an welche man gedacht hat, wesentlich entfernt halten: z. B. dass sich in ihr das Göttliche und Menschliche in Christus vereinigt, innig durchdrungen, darstelle, ohne welchen Gedanken aber Joh. sein Ev. gar nicht hätte schreiben können: auch, dass dieses Ev. vom Anfange seines Bekanntwerdens für die Polemik gebraucht worden sei. Endlich spielen in jenen Ansichten oft die Begriffe vom Zweck beim Schreiben und vom *Anlass* zu schreiben in einander: *dieser* hätte durch die Verhältnisse gegeben sein können, ohne dass die Schrift selbst für einen polemischen *Zweck* angelegt worden wäre.

Fremdes berücksichtigt hat nur der Prolog: doch nicht polemisch, sondern anbequemend, in der Art, wie es die Einleitung im folgenden Abschnitte ausführen wird. Am wenigsten aber hätte *Cerinth* mit diesem Prolog bestritten werden können. Denn das, wovon dieser *ausgeht*, die Präexistenz des Logos, war auch dem Cerinth ganz genehm, und mit dem σάρκα γενέσθαι, bei welchem überdiess vom Evangelisten kein Zeitmoment angegeben wird, da es geschehen sei, hätte sich Cerinth auch abfinden können. Doch, wie diese Cerinthische Lehre in den kirchlichen Angaben einen so schwankenden Charakter hat, mag es sogar zweifelhaft sein, ob Cerinth sich seinen Logos nicht erst aus dem Johanneischen Lebenskreise angeeignet habe.

Was jenen anderen angenommenen Zweck unseres Evangelium anlangt, die Vervollständigung der übri-

gen Evv.: so hat sich hierbei die Meinung neuerlich wieder getrennt, welche vor längerer Zeit ziemlich einig gewesen war; und vornehmlich die Gegner dieses Evang. mögen es jetzt gern einräumen, dass dem Verfasser desselben alle oder mehre unserer kanonischen Evangelien vorgelegen hätten. Die kirchliche Meinung setzte das Undenkbare voraus, dass Johannes unter der Menge von Evangelien, welche sich am Ende des ersten Jahrhunderts verbreitet hätten, diese drei, von deren Abfassungszeit, wie von Zeit und Art ihrer Verbreitung, wir so wenig wissen, ausgewählt und gutgeheissen hätte. Aber lässt sich im 4. Ev. auch nur Ein Ort nachweisen, an welchem eine bestimmte, charakteristische Stelle Eines der anderen Evangelisten berücksichtigt worden wäre? Selbst das, in jedem Falle ursprünglichste derselben, das Ev. des Markus, hat mit dem Johanneischen weniger Berührungspuncte, als das des Matthäus: nur den Ausgangspunct hat Johannes mit Markus gemein, aber dieser war ja der eben vom *εὐαγγέλιον* überhaupt. — Doch ein solches Lesen, Commentiren, Suppliren vorliegender Schriften Anderer lässt sich bei diesen ältesten christlichen Schriftstellern kaum nur vorstellen: nicht einmal bei Lukas, welcher nur den Ereignissen nachgehen zu wollen verspricht (dieses ist das *παρακολουθεῖν ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς*), nicht den Schriftstellern, welche er nur im Allgemeinen ~~als~~ dagewesene erwähnt.

Doch jenes *εὐαγγέλιον*, oder, bestimmter gesprochen, den galiläischen Evangelientypus oder Tradition: *diese* hat unser Ev. gewiss berücksichtigt; und wir finden hierin einen Hauptbeweis für die geschichtliche Begründung der sogen. Traditionshypothese. Es mag sein, auch mit der Absicht zu verbessern, wo es so kommen würde: wenigstens ist dieses wirklich hin und wieder geschehen. Vornehmlich aber mehr seinem Evangelium zu Gunsten: so, dass er bisweilen die Momente bezeichnet, in denen die Tradition mit die-

sem zusammentraf, also sein Evangelium sich an dieser orientiren lässt [1]). Ueberhaupt aber *setzt* der 4. Evangelist offenbar (auch dieses ist nicht die Sache von geschichtlichen Fälschern, welche gewöhnlich Alles vom Kleinsten aus erzählen) jene Tradition *voraus:* denn wir würden ohne die Anderen durch unser Evangelium gerade über die Basis dieser Geschichten sehr unvollständig unterrichtet sein.

Aber eben darum lag der *Zweck* des Evangelisten ebensowenig in der Beziehung auf jene Tradition, als in der Bestreitung von Irrlehren. Sein Zweck ist deutlich ausgesprochen 20, 31: es ist der, welchen alle Evangelisten hatten (nur bei Lukas 1, 4 schlägt der *historische* vor). Nicht Biographie wollten sie geben, sondern die Gestalt, das Bild Christi lebendig vorüberführen; unser Evangelist bezeichnet es in seiner Weise genauer: sie sollen durch ihn die Macht jener Persönlichkeit kennen lernen (*ἵνα πιστεύσητε*) und ihrer Segnung geniessen (*ἵνα ζωὴν ἔχητε*). Man sagt also nicht das Rechte, wenn man unser Evangelium ein *dogmatisches* nennt. Die *Veranlassung* mag immer die gewesen sein, wie das alexandrinische *πνευματικόν* es ausgesprochen hat, dass demjenigen Kreise, in welchem dieses Evangelium entstand, die gewöhnliche Auffassung und Darstellung nicht genügte, oder auch, dass sich in jenem Kreise Trübungen, Entstellungen jenes Bildes gezeigt hatten. Aber der *Zweck* lag in der Sache selbst.

In den bisherigen Erörterungen haben wir die Ansicht dargelegt, welche wir vom 4. Evangelium gewonnen haben. Anderes bedarf es kaum noch besprochen zu werden, oder die Entscheidung, welche wir geben könnten, liegt schon in dem Vorigen. Manches bleibt ungewiss. Das Letzte, was wir noch einleitend

1) Wie in den Erzählungen 4, 46 ff. 12, 1 — 18.

zu besprechen haben, hängt mit dem Inhalte des Vorigen genau zusammen: denn in der Johanneischen *Logoslehre* liegen vorzügliche Momente zur Entscheidung darüber, auf welchem Boden dieses Evangelium entstanden, welchen Charakter es habe, aus welcher Idee es hervorgegangen sei.

III.

Der Logos [1]).

Wenn gleich dieser Name in dem hohen Sinne des Prologs bei Johannes nur Einmal wiedererscheint (1 Br. 1, 1), und, wie wir schon oben zu bemerken hatten, selbst der Sinn desselben im übrigen Theile des Ev. sich *eigentlich* nicht weiter wahrnehmbar macht, sondern nur diejenige ideale Anschauung der Person Christi, welche sich jene Idee nur angeeignet hat: so ist doch diese Logosidee der glänzende Hintergrund, auf welchem der Evangelist das Bild Christi und seine Geschichte auftragen wollte. Aber im ganzen Verlaufe der christlichen Geschichte hat es keinen Begriff von dieser hohen, durchgreifenden, nachhaltigen Bedeutung gegeben, wie diesen vom Logos.

Der Logos des Johannes ist kein Begriff aus der *gewöhnlichen* Sprache: alle Bedeutungen, welche man ihm so geben könnte [2]), geben entweder eine flache,

1) Ich darf es mir in diesem Artikel ersparen, bei der Gesammtansicht wie im Einzelnen, zu bemerken, worin meine Auffassung mit Anderen übereinstimme, und, worin sie von denselben abweiche. Am meisten mag sie mit Paulus zusammentreffen.

Die ältere Literatur u. A. bei Deyling. Obss. SS. 1. obs. 49. Aber *Lücke* Anhang z. 1. Th. des Comm.: Geschichte der Auslegung des Prologs.

2) *Λέγων* (so schon Origenes, to. 1. c. 42) oder *λεγόμενος* (Verhiessener), oder ganz eigentlich *λόγος* in den Bedeutungen: Vernunft, Wort, Rede (so Erasmus *sermo* statt des gangbaren *verbum)*, Gespräch (Luther), Offenbarung, und zwar Offenbarung an sich selbst (Selbstbewusstsein) oder nach Aussen. Wir wissen

leere Vorstellung, oder sie müssen umgesetzt werden, um einen klaren Sinn zu geben (wie wir es in der Volkslehre zu thun genöthigt sind: am besten so [so hat es nicht nur Göthe, sondern auch Schleiermacher in s. Homilie'n über Joh. gethan], dass der Name, Wort, in *Kraft*, göttliche Urkraft, hineingedeutet wird), oder sie überschreiten doch den gewöhnlichen Begriff, und führen in ein schwankendes Philosophem hinein. Der Logos des Johannes ist ferner kein Abstractum, sondern eine Persönlichkeit: diejenigen, welche ihm eine Bedeutung jener Art beilegen, waren doch immer genöthigt, eine Metonymie anzunehmen. Er ist endlich keine eigenthümliche Idee des Schriftstellers, sondern, wie schon oben gesagt, eine Anbequemung, zunächst für *seinen* Kreis, gewesen. Denn dieser Logos tritt ja sogleich, und mit allen seinen Attributen, herein, und setzt offenbar die Bekannt*schaft* mit sich voraus.

Dabei macht sich Dreierlei bemerklich. 1. Es hat der Evangelist ohne Zweifel den Begriff nach seiner damaligen Geltung, ganz *allgemein*, aufgenommen, ohne sprachlich, oder wie sonst, über ihn zu reflectiren. Er dachte unter dem Namen „das Wesen, welches man Logos hiess.“ Hätte er über den Namen reflectirt, so würde sich davon eine Spur im Prolog finden, eine Hindeutung darauf z. B., dass jenes Wesen Sprache oder Vernunft in Gott sei. 2. Er hat sich den Begriff angeeignet, weil in dem höheren Sprachgebrauche um ihn her dieser Begriff theils der bedeutendste war, theils der geeignetste schien, ge-

nicht, ob die jüngst von Schelling berichtete Erklärung: der, von dem die Rede ist (περὶ οὗ ὁ λόγος), authentisch sei.

Die unausführbarste Deutung des Logos war die Socinianische von der Lehre, dem Evangelium. Doch auch de Wette nimmt es: das Wort, das er verkündigt.

„Im Anfange war die *Vernunft* u. s. w.“ übersetzt J. C. *Edelmann* im Buche: „die Göttlichkeit der Vernunft, oder Anweisung zum Logos des Johannes“ (um 1738).

rade die höchste Idee auszusprechen, welche sich in seinem Evangelium darlegen sollte.

Ist die Apokalypse in demselben Kreise entstanden mit dem Evangelium, so würde die Vermuthung nahe liegen, dass in jenem Kreise ein mehr *populärer* Gebrauch des Namens, um die Person Christi zu bezeichnen, vorangegangen sei (19, 13 vgl. B. d. Weish. 16, 12. 18, 15 f.) und den höheren vorbereitet habe.

3. Der Evangelist hat sich auch insofern jenen Namen nur *im Allgemeinen* angeeignet, als es nicht in seinem Sinne lag, das Theologumenon vom Logos metaphysisch zu verfolgen (vgl. Ausl. S. 3). Obendrein hatte die höhere Christologie bei allen Aposteln immer nur den Sinn und Zweck, die Herrlichkeit und Macht Christi so auszusprechen, wie sie im Leben Christi erschienen war und wie sie sich fortwährend in der Welt geltend machte. Dagegen wurde vom Evangelisten die menschliche Erscheinung in den Begriff aufgenommen, welche die herrschende Vorstellung vom Logos fern hielt.

Vornehmlich von Grotius her ist nun die Verwandtschaft des Johanneischen Logos mit dem des *Philo* vielfach anerkannt worden [1]. Freilich aber hat die Entstehung und Bedeutung jenes Philonianischen Logos selbst noch immer sehr verschiedene Ansichten gefunden. Entschieden falsch war, und es erledigt sich hier schon durch das Vorige, dass man oft den Evangelisten geradezu, unmittelbar oder mittelbar, aus der, wenig älteren, Philonianischen Theologie hat schöpfen lassen [2]. Die strengere, ältere Theologie,

1) Die älteren Verhandlungen hierüber in J. B. Carpzov. exercc. Philonn. in ep. ad Ebrr., prolegg. 107 ss.

2) Seit Beza und auch noch seit H. Grotius hat man, bald *neben* dem Philon. Logos, als sei Beides von Einem Sinne, bald im Widerspruche gegen die Vergleichung des Philonianischen Logos, auch den palästinensischen, targumistischen Namen *Memra* für die Erklärung des Joh. Logos herbeigezogen. Auch Lücke gehört zu jenen, welche in diesem Namen einen alexandr.

diese Analogie'n zurückweisend, aber dann auch der frühere Rationalismus, mochte im Johanneischen Logos nur das personificirte Schöpfungswort (Ps. 33, 6) oder die personificirte oder wirklich persönliche Weisheit Gottes (Sir. 9, 1) finden. Die rein geschichtliche Erwägung jenes Begriffs führt, so scheint es, auf folgende Ergebnisse [1]).

1. Die Lehre vom göttlichen Logos ist unter den alexandrinischen *Juden* entstanden. Daher findet sich weder *vor* ihnen ein Anklang an diese Idee, nämlich an die eigentliche, an ganz die, welche jene hatten, noch *neben* ihnen. Der reine Neuplatonismus [2]) hat sich dieselbe nicht angeeignet: Jamblichus nur nach seiner mehr orientalischen Denkart, hat den Namen im Vorübergehen gebraucht [5]); zweifelhaft ist es von Porphyrius [4]); aber der synkretistische Amelius bezog

Nachklang aus Palästina finden. Und doch sollte dieser Name gewiss Nichts sein als eine jüdische Umschreibung des Gottesnamens, bedeutend bald den denkenden, bald den wirkenden, oder auch den sprechenden Gott. Zugleich sollten durch diese Umschreibungen die Anthropomorphismen des A. T. vergeistigt werden.

Die ältere Literatur bei Keil, opuscc. 523 ss.: neuerlichst Gfrörer Jahrhundert des Heiles 1. 316 ff.

1) Für *uns* ist Philo der Vertreter der alexandrinisch-jüdischen Logoslehre. Ob Aristobulus sie schon vorgetragen habe, ist ungewiss. In seinen Fragmenten bei Eusebius findet sich (ein angeblich Orphischer Spruch: P. E. 13, 12) *θεῖος λόγος* nur in der Bedeutung von göttlichem Spruch; wenn gleich Eus. selbst 7, 14 es diesen Juden überhaupt, den Aristob. dabei namentlich erwähnend, beilegt, dass sie ein zweites Princip annähmen, *θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν καὶ θεοῦ λόγον ἀποκαλοῦντες* —

2) Ja Plotinus verwirft ausdrücklich den Begriff des Logos als einer Persönlichkeit, z. B. gegen die Gnostiker (Enn. 2, 9) c. 9. Der Logos ist das Einwirken des *νοῦς* auf die *ψυχή· οὐκ ἄλλην τινα ποιῶν μεταξὺ νοῦ κ. ψυχῆς φύσιν.*

3) De mysteriis sect. 10, 6 spricht vom *ἀΐδιος λόγος*.

4) Theophylakt zu Joh. 1, 1 führt dessen Worte ein, dass, wäre Christus der *λόγος*, er entweder *ἐνδιάθετος* oder *προφορικός* sein müsste, Beides aber nicht sein könnte. Porph. mischte bekanntlich Vieles in einander, auch hätte er die Unterscheidung

sich auf den Logosbegriff als auf einen bedeutenden Gedanken, welchen *Johannes* (der *βάρβαρος*) ausgesprochen habe [1]).

2. Jener Begriff ist nicht natürlich, nicht durch eine Entwickelung im Judenthum, entstanden: etwa durch die, allmälig immer gesteigerte, Hypostasirung von Wort oder Weisheit in Gott. Eine solche Steigerung würde übrigens nicht ohne Einwirkung einer philosophischen Denkart haben erfolgen können, es würde keine gewöhnliche Personification sein können. Vielmehr war der Logosbegriff ein künstlicher, positiver, welcher ganz nur aus dem Charakter des alexandrinischen Judenthums zu begreifen ist.

Dieser Charakter lag im Vermischen und Ausgleichen [2]), zunächst, um das Judenthum Fremden aller Art zugänglich, genehm zu machen: entfernter, um es bei den Fremden bedeutend und herrschend zu machen. Denn war Alles Ein und Dasselbe, was *sie* hatten, und das Würdigste und Beste bei den Fremden: so hatten *sie*, die Juden, das hohe Alterthum ihrer

wohl unter den Christen angenommen gehabt: aber er fasste sie wohl im Stoischen Sinne (vgl. weiterhin).

1) Euseb. P. E. 11, 18, 19 (auch Cyrill Alex. c. Julian. 8. und Theodoret. cur. Grr. aff. 2. 751. [IV. 2. Hal.]). Auf Amelius bezieht sich auch wohl Aug. Conf. 7, 9. C. D. 10, 29 und Basilius 16 unter den *homiliae diversae* (über den Anfang des Prologs): *ταῦτα οἶδα πολλοὺς καὶ τῶν ἔξω τοῦ λόγου τῆς ἀληθείας μεγαφρονούντων ἐπὶ σοφίᾳ κοσμικῇ, καὶ θαυμάσαντας κ. τοῖς ἑαυτῶν συντάγμασιν ἐγκαταλέξαι τολμήσαντας.*

Merkwürdig ist die fast Hegel'sche Wendung, welche Am. dem *σὰρξ ἐγένετο* giebt, auf die Menschennatur überhaupt, *καὶ εἰς τὰ σώματα πίπτειν — δεικνύειν τῆς φύσεως τὸ μεγαλεῖον.*

2) Wir treffen mit J. C. L. *Georgii* in den Abhdll., über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrin. Religionsphilosophie, insbes. des jüdischen Alexandrinismus (*Ztschr. f. hist. Th.* 1839. 3. 4: vgl. 3. S. 91. 4. S. 44 f.) darin zusammen, dass jene jüdische Philosophie in einem allgemeinen Vermischen bestanden habe: aber wir finden in ihr nicht blos überhaupt alexandrinischen, kosmopolitischen, sondern vorzüglich eben einen *jüdischen* Charakter.

Religion und Schrift voraus, um die Unterordnung des Fremden fordern zu können.

Nun aber konnte der Name, λόγος, das Verschiedenste zusammenfassen. Die griechische Philosophie hatte ihn für das göttliche Leben in der Welt, für das vernunftgemässe Walten der Gottheit, im Gebrauche: Heraklit [1]), die Stoiker; auch Plato soll den Namen so gebraucht haben, wenn gleich die Schrift, in welcher er sich findet [2]), zweifelhaft ist. — Vom *Worte* der Gottheit verstanden, geht der Logos durch alle tiefere Lehren des Orients hindurch [3]). Das Alterthum meinte, den Uebergang aus dem Geistigen in die Sinnenwelt und die unmittelbarste Wirksamkeit der Gottheit nicht bedeutsamer und würdiger bezeichnen zu können, als in jener Weise. — Und nun gerade in den beiden Begriffen, *Wort* und *Vernunft* (Weisheit), hatten die heiligen Schriften der Juden das göttliche Princip der Dinge dargestellt: jenes mehr in der altpoetischen, dieses mehr in der späteren, philosophischen Auffassung. War es ein Wunder, dass jene alexandrinischen Juden den Namen, λόγος, als einen, von ihnen in die Weisheit aller Völker übergegangenen, aufgriffen, um das Geheimniss der Weltentstehung durch Gott, das göttliche Princip alles weltlichen Daseins, zu bezeichnen? [4]).

1) *Τοῦ λόγου ἐόντος ξυνοῦ·* Schleierm. 48. Frgm.: „Das Gesetz des Denkens, einerlei mit dem Gesetze des Seins."

2) Epinomis, 986. B.

3) Die vorzügliche Schrift: *Bäumlein* Versuch, die Bedeutung des Johanneischen Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln. Tüb. 828. Neuerlichst Edg. Quinet *génie des religions* p. 316.

Dem biblischen Schöpfungsworte am nächsten steht Honover des Zend Avesta (vgl. Zend Av. von Kleuker 3. 305): in der indischen Religionslehre ist das mysteriöse Wort des Brahma (Oum: vgl. Oupnekhat 1. 15 f.) ein Wort desselben zu sich selbst, sein ewiger Gedanke von sich: doch auch das Schöpfungswort (Vàch) findet sich dort mit hohen Attributen (von Bohlen Indien 1. 159 f., Johannsen kosmog. Ansichten der Inder und Hebrr. S. 19 f.).

4) Neben dem Logosnamen könnte in der Johanneischen

Zugleich bot sich in der Idee des Logos eine Vermittelung mit dem Pantheismus dar. Der hebräische Gott war auch dem *geistigeren* Heidenthum zu abstract, und den Juden war die Zertheilung des göttlichen Wesens durch die Welt hin, ein Gräuel. Im Logos nun war die Gottheit der Welt gefunden, verschieden und doch ungetrennt von dem ewigen Gott. In dieser Vermittelung denn mit dem Polytheismus verstattete sich das alexandrinische Judenthum ungescheut eine heidnische Sprache von der Weltgottheit: diese hiess *θεός*, vom *ὁ θεός* unterschieden, ja *δεύτερος θεός* (Ausl. S. 8) [1]).

Wenn gleich diese Juden nicht aufhörten, daran zu erinnern, dass dieses eine uneigentliche Sprachweise sei, ja die ganze Logoslehre ausdrücklich nur als eine exoterische geben mochten. Die eigentliche Gotteslehre, der Gegenstand ihrer, wie sie sagen, grossen Mysterien und deren Anschauung, vermöge Gott nicht anders als den ewig, schlechthin Einen,

Sprache noch der Name *παράκλητος* (zunächst auch im Ev., wie das *ἄλλον* bezeugt, von *Christus* gebraucht, wie bei Philo vom Logos) alexandrinischer Art scheinen. Doch ist es wahrscheinlich, dass bei Joh., wie bei Philo, dieser Name aus der gangbaren *bürgerlichen* Sprache angenommen worden sei, aus welcher er ja auch in die spätere Judensprache aufgenommen worden ist, daher bei Philo den priesterlichen Prädicaten an die Seite gesetzt. Gfrörer (S. 279) ist entschieden jener Meinung.

Gar nicht können wir diesem Gelehrten beistimmen, wenn er alexandrinische Sprache in den Joh. *Stellen* findet: 5, 19 vgl. Philo linguar. confus. 329: *πρὸς τὰ παραδείγματα τοῦ πατρὸς βλέπων ἐμόρφου* (S. 194) und (S. 202) wo von der Himmelsspeise oder Erquickung durch Himmelstrank die Rede ist. Denn diese Stellen haben ganz gewöhnliche, biblische Formen. Gegen jene Deutung von Joh. 5, 19 hat schon Carpzov gesprochen a. O. 327.

1) Fragm. des Philo, Euseb. P. E. 7, 13: *πρὸς τὸν δεύτερον θεὸν ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος.* Aber Gfrörer findet mit Recht den umgekehrten Namen, *πρῶτος θεός*, vom *λόγος* unterschieden, L. alleg. I. 128.

als den unendlichen Geist der Dinge (*νοῦς τῶν ὅλων*), aufzufassen [1]).

Die Kabbala [2]) war dem jüdischen Alexandrinismus verwandt in der Vermischung orientalischer und platonischer Formen: nur neigte sie sich in den meisten ihrer Ausbildungen dem Emanatismus zu. Eine Vermischung anderer Art trat durch Moses Maimonides in das Judenthum herein, mit welcher er aber allein stand; und erst weit später gelangte die jüdische Offenbarungsphilosophie des Maimonides zur Einwirkung und zu Erfolgen.

3. Aber diese künstliche Logoslehre würde sich, wie sie eben ohne inneres Leben, haltlos, unklar, vieldeutig war, in der Bewegung und den Kämpfen jener Zeit durch sich selbst nicht erhalten haben. Sie ist, aber umgebildet, lediglich durch den Johanneischen Prolog erhalten worden. Die Kirche nahm aus diesem den Logos auf: aber nicht so, wie Johannes die Idee aufgefasst hatte, sondern speculativ. Aber diese Speculationen der Kirche über den Logos hielten sich an den sprachlichen Begriff desselben. Die Bedeutung, *Vernunft*, gab die Unterlage zu den Fragen über die Ewigkeit des Logos in Gott; die Bedeutung,

1) Mund. opif. 15: *ἐνθουσιᾷ, ἑτέρου γεμισθεὶς ἱμέρου καὶ πόθου βελτίονος, ὑφ᾽ οὗ πρὸς τὴν ἄκραν ἁψῖδα παραπεμφθεὶς τῶν νοητῶν, ἐπ᾽ αὐτὸν ἰέναι δοκεῖ τὸν μέγαν βασιλέα* — Merkwürdig jedenfalls ist de somn. 583 — *τὸ ὑπαντᾶν τόπῳ ἢ λόγῳ, τοῖς μὴ δυναμένοις τὸν πρὸ τόπου καὶ λόγου θεὸν ἰδεῖν, αὐταρκεστάτη δωρεά* — Dieselbe Unterordnung der Logosidee unter die des Weltgeistes liegt in migr. Abr. 389: *ὁ τῶν ὅλων νοῦς ὁ θεὸς οἶκον ἔχει τὸν ἑαυτοῦ λόγον.* Er ist das Aeusserliche, die Erscheinung des *νοῦς*, also das, was auf dem weltlichen Standpuncte aufgefasst wird. Aber selbst *jenes* gehört hierher, de somn. 599: *ὁ μὲν ἀληθείᾳ θεὸς εἷς ἐστιν, οἱ δὲ ἐν καταχρήσει γενόμενοι πλείους.*

2) Ich setze voraus, was als entschieden gelten kann (vgl. Tholuck de ortu cabbalae, Halle 836), dass die eigentliche kabbalistische Philosophie erst dem Mittelalter, ungefähr dem 13. Jahrh., angehöre.

Sprache, die zu den Gedanken über sein Hervorgehen aus Gott. Bis man jenen historischen Ursprung und Grund des Namens fand, bewegte man sich in *diesen* Begriffen, wie in der kirchlichen Philosophie, so in der Auslegung unseres Prologs [1]).

4. Es lässt sich nicht bestimmt nachweisen, ja die Wahrscheinlichkeit ist dagegen, dass die Logoslehre unter den Juden und Christen *ausserhalb* Alexandria in der Abfassungszeit des Joh. Prologs allgemeinen Eingang und Bedeutung gefunden habe [2]). Ist nun Vorderasien die sichere Urstäte unseres Evangelium und seines Prologs gewesen, so muss die Idee mit Einzelnen und nur in die nächsten Kreise des Evangelisten eingewandert sein. Die Vermuthung liegt nahe, und sie ist oft, insbesondere auch von Wetstein, ausgesprochen worden, dass jener Apollos, der reichbegabte Freund der Apostel, sie dorthin gebracht habe; und dass sie sich in jenen Kreisen bewegt habe, bis der Evangelist Johannes dieselbe für seinen Zweck und in seinem Sinne angewendet hat.

Die alexandrinische Logoslehre übrigens ist, und gerade wieder neuerlich, an so vielen Stellen und in so umfassenden und verdienstlichen Erörterungen durchgesprochen worden, und dieser Gegenstand liegt uns überhaupt hier zu wenig nahe, als dass wir in ihn ausführlich noch einzugehen hätten. „Ewig in

1) Basilius a. O.: *διὰ τί λόγος· ἵνα δειχθῇ ὅτι ἐκ τοῦ νοῦ προῆλθε — ὅτι ἀπαθῶς ἐγεννήθη — ὅτι εἰκὼν τοῦ γεννήσαντος.* Ausführlicher Greg. Naz. or. 36: *ὅτι οὕτως ἔχει πρὸς τὸν πατέρα ὡς πρὸς νοῦν λόγος, οὐ μόνον διὰ τὸ ἀπαθὲς τῆς γεννήσεως, ἀλλὰ καὶ τὸ συναφὲς καὶ τὸ ἐξαγγελτικόν. Τάχα — καὶ ὡς ὅρος πρὸς τὸ ὁριζόμενον* (Darstellung des Vaters) — *Εἰ δὲ καὶ διὰ τὸ ἐνυπάρχειν τοῖς οὖσι λέγοι τις, οὐχ ἁμαρτήσεται* —

1) Darf man Etwas geschichtlich auf Leben und Briefe des Apollonius von Tyana von Philostratus geben, so mag es bemerkt werden, dass dort, wo das Meiste in Vorderasien spielt, der Logos nirgends erwähnt wird. — Eine Anspielung auf *Johanneisches* hat Olearius mit Recht angenommen, 4, 24: *λόγων κρατῆρες ἵσταντο καὶ ἠρύοντο αὐτῶν οἱ διψῶντες.*

Gott, als Gedanke, Weisheit [1]) Gottes, als das Princip der Idealwelt, als der Ort oder die Idee der Idee'n (*ἐνδιάθετος λόγος*), ist er bei der Weltschöpfung (*προφορικός*) hervorgegangen [2]) und das Organ für diese geworden: er hat die Herrschaft über die Welt; das Geisterreich geht ihn am unmittelbarsten an, er ist der Urgeist in demselben; und wiederum gehört ihm ganz eigentlich das israelitische Volk an, als die geweihte Stäte für den Geisterplan Gottes. Der Logos durchschreitet die gesammte israelitische Geschichte mit Wohlthun, Offenbarungen und in Erscheinungen. Am Ende der menschlichen Zeiten wird er als Retter kommen für sein verfallenes Volk." Ob dieses nun als persönliche Erscheinung, als *Messias?* ist zweifelhaft. Es scheint nicht so [3]). Wenigstens ging den

1) Denn der innerliche Logos ist dasselbe mit der Weisheit: als äusserlicher heisst er der Sohn derselben.

2) Von Baur (Dreiein. 1. 73) und Gfrörer (a. O. 1. 176 f.) ist es bereits bemerkt worden, dass Philo diese Unterscheidung nirgends ausdrücklich auf *Gott* übergetragen hat: doch liegt die Anwendung deutlich in der Hauptstelle, Vit. Mos. 3. 672: aber (dieses gegen Gfrörer's Behauptung, dass die Unterscheidung erst von *Gott* auf die Menschen übertragen worden sei) jene Untersch. beim Logos im Menschen war von den Stoikern hergenommen (Fabric. zu Sext. Empir. Pyrrh. Hypot. 1. 65 — doch bedeutete bei diesen *λόγος* beidemale *Rede)*, wie ja auch der *σπερματικὸς λόγος* des Philo und Josephus vom Stoischen Boden stammte.

Manche Prädicate haben der innerliche und äusserliche Logos mit einander gemein: in verschiedenen Bedeutungen. Wie das *τομεύς* · geistig durchdringend — scheidend, ordnend.

3) Ich finde (so auch wohl *Dähne*, jüd. alex. Rel. ph. 1. 438) in allen Stellen, welche eine menschliche Logoserscheinung darzustellen scheinen (Gfrörer hat sie zusammengestellt a. O. 289 ff.), nur Allegorie: das Göttliche sich dem Menschen in gewisser Weise wahrnehmbar machend. Ja einige Stellen sind ausdrücklich dagegen: de profug. 415: *ὁ ὑπεράνω πάντων λόγος εἰς ἡμετέραν οὐκ ἦλθεν ἰδέαν, ἅτε μηδενὶ τῶν αἰσθητῶν ἐμφερὴς ὤν.* Q. rer. div. haer. 487: *τὸ πρὸς θεὸν* (alles *Göttliche* ist gemeint: das Subject im Vorhergeh. ist *ζωή* — *ausdrücklich* wird also auch hier dem Logos nicht das Prädicat *πρὸς τὸν θεόν* gegeben: vgl.

Alexandrinern die *Messias*erwartung gänzlich in diesen Logos auf [1]): aber auch hierdurch wurde es dem apostolischen Geiste nahe gelegt, die Logosidee auf *Christus* anzuwenden; um so mehr, je mehr man sich von dem Messiasbilde abzuwenden begann.

Die Frage, um dieses Eine noch beizufügen, über die *Persönlichkeit* des alexandrinischen Logos, darf nicht zu allgemein und unbedingt gestellt und erörtert werden. Der *äusserliche* Logos ist allerdings ein wirkliches Wesen. Aber nicht wie eine Person [2]) oder wie eine selbständige Emanation; sondern es wurde darunter der selbständige, *reale*, wirksame Gedanke der Gottheit gedacht, welcher schaffend und ordnend durch die Welt gehe: allerdings ebenso, wie die hebräische Philosophie die göttliche Weisheit personificirt hatte, ja, wie jede Sprache, auch diejenige, welche sich ganz entfernt hält von dem phantastischen Anflug der Alexandriner, dem Gedanken, dem Wollen, der Kraft Gottes gern einen persönlichen Ausdruck giebt.

Ausl. S. 5) *οὐ κατέβη πρὸς ἡμᾶς, οὐδὲ ἦλθεν εἰς σωματικὰς ἀνάγκας.*

Die *θειοτέρα ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνην ὄψις* bei der Rückkehr der Isrr., de exsecr. 937, mag der Logos sein, aber im Bilde der Feuersäule, und die Stelle ist sicher allegorisch gemeint: mächtige Ereignisse stellen die Gegenwart Gottes oder des Logos dar.

1) So erhalten auch die Messianischen Stellen, wie Zach. 6, 12, von der *ἀνατολή*, bei Philo ihre Deutung auf den *λόγος*. Die Stelle 4 Mos. 21, 5: *ἐξελεύσεται ἄνθρωπος* u. s. w., wird Vit. Mos. 1. 647 auf das isr. Volk, de praem. et poen. 925 auf Gemüthsstärke gedeutet.

2) Für die Persönlichkeit des Philon. Logos werden gewöhnlich viele untüchtige Gründe gebraucht. In den Prädicaten *ἀρχιερεύς, ἱκέτης, παράκλητος* u. s. w. liegt sie gewiss noch nicht. Auch nicht im *εἰκὼν θεοῦ*, nach welcher der Mensch geschaffen sein soll; diese ist vielmehr das Ideal, die *σφραγὶς θεοῦ*: dasselbe besagt der *ἄνθρωπος θεοῦ*, confus. ling. 326. Manche Stellen handeln von *Erscheinungen* des Logos: aber es ist nicht einzuräumen, dass, wenn man persönliche *Erscheinungen* desselben angenommen hätte, man ihn selbst nothwendig auch hätte als Person vorstellen müssen.

Die Verse 1—18, von Altersher der *Prolog* des Johanneischen Evangelium genannt, haben auch ganz eigentlich *diesen* Charakter. Sie wollen nicht den Inhalt dieses Evangelium zusammenfassen [1]), vielmehr geht der Prolog über diesen Inhalt rückwärts und vorwärts hinaus: er bereitet denselben vor und giebt ihm seinen Schluss, indem er das geistige Resultat dieser Geschichte bezeichnet. Und, ob wir dem Schriftsteller eine Berücksichtigung der gewöhnlichen evangelischen Tradition beilegen oder nicht: gewiss ist es, dass er in dem, womit er hier die Person Christi eingeführt hat, in dieser seiner Vorgeschichte, einen anderen Standpunct eingenommen hat als jene, sofern sie sich eine *Vor*geschichte Jesu angeeignet hatte. Hier ist Ursprung, Ankündigung, Hervortreten, Alles ideal: keine Genealogie, auch nicht irdische Wunder führen die Person Christi ein: Theogonie und Theophanie machen den Inhalt dieses Prologs aus [2]).

1) Die Johanneischen Schriften werden als Ausführung des Prologs auch von *Frommann* angesehen, Johanneischer Lehrbegriff S. 78. In einem andern Sinne wurden in der protest. Polemik (vgl. Lampe) hier die Socinianer bestritten, welche den Prolog für einen Theil der evangelischen Geschichte hielten.

2) Nach der kirchlichen Tradition von Eusebius ausgesprochen, H. E. 3, 24: εἰκότως τὴν μὲν τῆς σαρκὸς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν γενεαλογίαν — ἀποσιωπῆσαι τὸν Ἰωάννην, τῆς δὲ θεολογίας ἀπάρξασθαι, ὡς ἂν αὐτῷ πρὸς τοῦ θείου πνεύματος οἷα κρείττονι παραπεφυλαγμένης.

Aber die Kunst und der Sinn, welche sich in ihm dargelegt haben, ist auch von den Gegnern dieses Evangelium gern eingeräumt worden, nur in ihrer Weise. Es leuchtet ein, dass die Erscheinung und das *Dasein* Christi *allmälig*, vom Entferntesten, wie noch über dem Himmlischen her, bis zum Nächsten, Persönlichsten, heraufgeführt werden solle: nach V. 1. geben 6. 9. 14. Ruhepuncte, Momente in der Darstellung. „Als ewiger Geist, als Weltgeist, als die unendliche Vernunft, dann für die Menschen angekündigt, zu ihnen herankommend, geistig fördernd, dann persönlich, endlich gegenwärtig bleibend, segnend nach allen Seiten des geistigen Lebens hin“: dieses sei der Geist in Christus gewesen. In gleicher Kunst wird von V. 19 an das Auftreten der Person Jesu allmälig herbeigeführt: erst ungesehn, dann entfernt (V. 29), endlich gegenwärtig, unmittelbar (V. 37) [1]).

Ebenso macht sich die Steigerung des Gedankens im 1. V. leicht wahrnehmbar: Dasein — gottverbundenes — göttliches Dasein. Das *ἐν ἀρχῇ*, welches für den schriftkundigen Leser den Prolog feierlich beginnt, hat man in seiner alten, einfachen Bedeutung zu fassen. Ueber den *Weltanfang* [2]) geht die Formel nicht hinaus,

1) Von Bruno *Bauer* richtig bemerkt, Kritik der evangel. Gesch. des Joh. S. 56.

2) Etwas Anderes als *Weltanfang* kann *ἀρχή* nicht bedeuten. Die alte Kirche, im Interesse den Begriff der *Ewigkeit* in dem Satze zu finden, schwankte zwischen *ἀρχή* und *ἦν*, ob jene in dem einen oder in dem anderen läge. Chrysostomus findet sie in Beiden, in *ἦν* auch darin, dass es nicht heisse, *ἀρχὴν ἔσχε*, sondern *ἐν ἀρχῇ ἦν*. Im *ἀρχή* konnten sie jenen Begriff nur auf die zwiefache Weise finden, dass sie entweder den Singular pressten (zeitlos, unveränderlich), oder dem Worte die negative Bedeutung gaben, dass Nichts darüber hinaus zu denken sei (Basilius: *ἧς οὐκ ἔστιν ἐξευρεῖν τὰ ἐπέκεινα*). Olshausen's *Uranfang* hat darum nicht den Begriff der Ewigkeit in sich: Tholuck's Erklärung: „die Ewigkeit *a parte ante*, unter der Anschauungsform der Zeit gedacht,“ ist mir nicht klar. Euthymius meint: *ἰδιοτρόπως* bedeute *ἐν ἀρχῇ* hier *τὸ ἀεί*. — Immerhin mag *ἐν ἀρχῇ* bestimm-

sie sagt nur, schon *damals* sei der Logos bei Gott gewesen: also spricht sie Nichts aus über sein Sein in Gott, über sein Hervortreten aus Gott, über die Scheidung des ἐνδιάθετος und προφορικός. Dieses gehört zu der, oben besprochenen, nur allgemeinen Anwendung, unbestimmten Fassung des Logosbegriffes im Johanneischen Prolog. Aber Viele in der alten Kirche suchten solche Fragen und Bestimmungen in unsere Stelle hereinzutragen, indem sie entweder dem ἀρχῇ die Bedeutung von Gott, Weisheit oder sonst vom Urgrund des Logos gaben [1]), oder das πρὸς τὸν θεόν in einem *innerlichen* Sinne auffassten [2]) oder durch falsche Auffassung des dritten Satzes.

ter stehen als ἀπ' ἀρχῆς, und mehr sein als πρὸ τοῦ τὸν κόσμον γενέσθαι 17, 5.

1) Orig. to. 1. 22: ἐν τῇ ἀρχῇ τουτέστι τῇ σοφίᾳ. (Doch nicht übereinstimmend: 2, 4 findet sich auch die Erklärung von κόσμου ἀρχή.) Dieses war auch die kabbalistische Deutung der Anfangsworte der Genesis (Heinsii Aristarch. S. p. 62): wie denn überhaupt die Fragen der jüdischen Philosophen über diese Worte (wie bei den Karäern: Kosegarten zur Corona leg. p. 62 ff.) Vieles in sich tragen, was in der kirchlichen Philosophie hier zur Sprache gekommen ist. Wiederum erklärt Origenes dort in der Gen. ἀρχή von dem Logos (vgl. Suicer. u. ἀρχή), und es hängt dieses Schwanken mit dem über das Verhältniss der Weisheit zum Logos bei den Alexandrinern zusammen. Bei Cyrill schwankt die Auslegung zwischen jener altalexandrinischen und der richtigen, jene: προαιώνιος ἦν, die ἄῤῥητος γέννησις sei gemeint: ἦν — διὰ παντὸς ὡς ἐν πηγῇ τῷ πατρί. Theodorus Mopsu. erwähnt von den „Wortphilosophen" drei Deutungen des W. ἀρχή· πρῶτον πέρας — τὸ ἀεὶ ὄν — τῶν ὄντων θεός. Die Valentinianischen Deutungen, λόγος, θεός und ἀρχή unterscheidend: Iren. 1, 1, 18. Noch eine andere Erklärung des ἐν ἀρχῇ giebt wohl der heidnische Amelius (Euseb. P. E. 11, 19): ἐν τῇ τῆς ἀρχῆς τάξει τε καὶ ἀξίᾳ καθεστηκότα.

2) Ammonius in catena p. 14: οὐκ ἦν προφορικὸς ἀλλὰ ἐνυπόστατος (dieses auf ἦν πρὸς τὸν θ. zu beziehen), καὶ οὐ μόνον ἐνυπόστατος ἀλλὰ καὶ θεός. Doch kann προφορικός auch ein menschenartiges blosses Wort, dem persönlichen, göttlichen entgegen, bedeuten. Aber sonst fand die alte Kirche durchaus, von Origenes an, gerade in den Worten ἦν πρὸς τ. θ. die *Persönlichkeit* des Logos ausgesprochen.

Die Socinianische Deutung des ἐν ἀρχῇ, vom Anfang des irdischen Werkes Christi (vgl. ἀπ' ἀρχῆς 15, 27. 1 Joh. 2, 7. 24. 3, 11), und die ganze Auffassung der Stelle in der Socinianischen Exegese, kann als verschollen angesehen werden [1].

Das ἦν steht zwar dem ἐγένετο entgegen, wie es V. 3 und 5 gebraucht wird, doch nur in der Bedeutung des Dagewesenseins, nicht in der des bleibenden zeitlosen Seins [2]. Endlich versteht es sich von selbst, dass die Worte keinen metaphysischen Widerspruch gegen die Schöpfungsidee enthalten sollen [3]. Im πρὸς τὸν θεόν liegt gewiss (vgl. εἰς τὸν κόλπον V. 18) nur die einfache Bedeutung vom Beisammensein, nicht die von einer Beziehung, Richtung des Logos auf Gott [4]: wiewohl der Evangelist allerdings

1) Faustus Socinus (explicatio l. I. 1 — 15. Bibl. FF. Pol. I. 77 ss. und J. Schlichting: *im Anfange*, vor dem Täufer. Wolzogen: *antequam quicquam ad evangelinm spectans fieret.* Das ἦν πρὸς τὸν θεόν Socinus: *Deo soli notus erat.* Schlichting: *magistrum habuit Deum.* Wolz. bezieht es auf die Socinianische Legende vom *raptus in coelos,* welche ja ganz auf Johannes (vornehmlich 3, 13. 6, 62) beruhte.

2) Diese Erklärung des ἦν war, aber vornehmlich nur im ersten Satze, in der alten Kirche allgemein, und wurde, wie gesagt, nur durch die Deutung des ἀρχή von Ewigkeit, unterbrochen. Die Reihe von Prädicaten des Logos, mit denen Nonnus beginnt (ἄχρονος, ἀκίχητος u. s. w.) beruhen in dieser Deutung. Wenn aber Euthymius beim ἦν bemerkt: ἐπὶ τῆς ἀκτίστου τριάδος τὸ ἀεὶ καὶ τοῦτο σημαίνει, so spricht er davon, dass beim Göttlichen auch das Imperfect, nicht blos das Präsens, welches diese griechischen Väter von Origenes an für das eigentlichere halten, gebraucht werden könne, um das *Sein* desselben zu bezeichnen.

3) Fichte Anweisung z. seligen Leben S. 60 —: „Im Anfange schuf Gott nicht, sondern *war schon da*, das Wort, das Dasein, die Offenbarung Gottes." Ein *Gegensatz* gegen die Schöpfungsurkunde liegt blos insofern in den Worten, als sie aussprechen (so schon Orig. und Aug.): im Anfange wurde *der Logos* nicht geschaffen, sondern war.

4) Origenes scheint es so genommen zu haben, indem er das prophetische: λόγος πρός τινα vergleicht, und: τὸ θεὸς ἔστι τυγχάνων ἀπὸ τοῦ εἶναι πρὸς αὐτόν.

jenes Beisammensein als eine lebendige Verbindung, nicht blos als einen Zustand, gedacht hat. Unter so vielen Bezeichnungen der Verbindung des Logos mit der Gottheit bei Philo, findet sich gerade dieses *πρὸς θεόν* nicht [1]).

Aber in der Auffassung des letzten Satzes, durch welchen sich die Gedankensteigerung vollendet [2]), kann die Meinung kaum mehr getrennt sein. Die *Lesart* steht fest: ein anderer Text ist immer nur aus Befangenheit und Willkühr aufgestellt worden, und der Zusammenhang selbst streitet mit allen diesen Aenderungen. So das: *θεὸς ἦν. Ὁ λόγος οὗτος* u. s. w., womit, wenn die ersten zwei Worte im Sinne des Photinus genommen werden (Gott *war*) [3]) etwas beinahe Sinnloses hereingebracht wird, wenn im Sinne, welchen Beza sogar für möglich hält (und er war *Gott*) [4]), nur eine *sprachliche* Unangemessenheit in die Stelle kommt (*ὁ λόγ. οὗτος*, als wenn es noch einen anderen Logos geben sollte, und das *οὗτος* nachgestellt). Angemessener würde (auch abgesehen von dem oben Besprochenen Apok. 19, 13) Sam. Crell's *θεοῦ* sein [5]), wie-

1) *Παρ' αὐτῷ* Prov. 9, 4 (und vielleicht auch *παρά σοι* Joh. 17, 5) und *μετ' αὐτοῦ* Sap. 9, 4, hat nicht die bestimmt *persönliche* Bedeutung, welche im *πρός* liegt, und vielleicht auch für Philo *zu* persönlich war.

2) Durchaus verschoben wurde das Verhältniss der Sätze in der altkirchlichen Auslegung, welche im dritten wie eine Verbesserung oder Verwahrung nach dem zweiten fand: persönlich verschieden — dennoch Eines. So alle Väter, auch unsere alten Ausleger.

3) Augustinus Doctr. chr. 3, 2: *illa haeretica distinctio — non vult verbum Deum confiteri.* U. and.

4) Auch Olshausen führt diese Interpunction als eine mögliche auf.

5) L. M. Artemonius: *initium evangelii S. Joannis ap. ex antiquitate ecclesiastica restitutum* 1726. II. Die Beweise des Buchs entscheiden durchaus für das Gegentheil, dass die Kirche hier im Text niemals anders gelesen hat als *θεὸς ἦν ὁ λ.* (Nonnus, welcher *θεοῦ λόγος* hat, ist gerade von A. übergangen wor-

wohl dieses im Sinne kaum verschieden sein könnte von dem πρὸς θεόν, wenn aber θεοῦ λόγος im kirchlichen Sinne [1]) genommen werden sollte, der Satz unangemessen *nach* dem πρὸς θεόν stünde. Doch die alte Kirche hat immer nur vom θεὸς ἦν in unserer Stelle gewusst.

Kein Zweifel aber kann mehr darüber sein, dass in dem Satze ὁ λόγος als Subject genommen werden müsse. Wir würden dabei weniger auf das Sprachliche geben (4, 24. 1 Br. 4, 8), denn bei λόγος musste ja der Artikel stehen [2]): aber entweder der *Zusammenhang*, oder auch der *Wortsinn*, je nachdem man sich die Worte deutet, sind der Annahme durchaus entgegen, dass das Subject im θεός liege [3]). Wollte man erklären: Gott war *selbst* noch der Logos; so würde dieses sehr uneigentlich gesagt sein für: der Logos war noch ungeschieden von Gott (ἐν τῷ θεῷ ἦν, συνῆν, παρῆν, wie das alexandrinische und altkirchliche Theologumenon ausgedrückt wurde) [4]), auch

den): und im Gegentheile erörtern die griechischen Väter, schon Origenes (to. 2, 4) bei diesem Verse geflissentlich, warum der Logos nicht θεοῦ λόγος heisse, nämlich wegen der verschiedenen Bedeutung dieser Formel.

1) Im gewöhnlichen Sprachgebrauche der Kirche bezieht sich θεοῦ λόγος nicht auf den persönlichen Logos, den προφορικός, sondern auf den innerlichen.

2) Grotius erwähnt hierzu das: ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστι 2 Kor. 3, 17.

3) *Ausdrücklich* finden wir daher jene Auffassung nirgends gegeben bei den Auslegern, in welcher θεός das Subject ist, sondern nur als eine mögliche besprochen.

Erasmus meint, im kirchlichen Alterthume hätten diejenigen, welche von einem zwiefachen Wort (geborenen und ungeborenen) gesprochen hätten, übersetzt: Gott war ein Wort. Es gilt dieses wohl nur von Prudentius, und sein *Verbigena* ist der, vom Logos geschaffene, Mensch Jesus.

4) Noch weniger, scheint es, würde dieser Gedanke (er war der „immanente" Logos) in den Worten liegen können, wenn man *Logos* als Subject nimmt. Bei Lücke wird dieses als die altkirchliche Auslegung bezeichnet.

übergeht ja der Verfasser, wie mehrmals schon bemerkt wurde, die Genesis des Logos geflissentlich. Endlich träte dann der Satz ganz aus dem Zusammenhange heraus: denn vorher und nachher erscheint der Logos als ein selbständiges Wesen. Oder, wenn man es nehmen wollte: Gott war *ganz* im Logos, so würde der Sinn zwar derselbe sein, wie, wenn man Logos als Subject nimmt: aber *Gott* ist doch hier gewiss göttliche Persönlichkeit, nicht Gottheit, Gottes Wesen: auch würde eben auch der Ausdruck sehr uneigentlich sein. Aber wirklich scheint [1]) diese letzte Auffassung weit öfter als man meint den alten Auslegern im Sinne gelegen zu haben [2]). Nach der richtigen Auffassung des Satzes nun hat θεός, schon darum weil es als *Prädicat* gebraucht wird, eine allgemeine Bedeutung: es ist Göttlicher, Gottartiger [3]). Ob nun der Evangelist

1) Freilich aber könnte derselbe Sinn (die ganze Gottheit war im Logos) auch bei der andern Auffassung, doch minder genau, Statt finden. In einer, jener verwandten, Art, und an Luther's Uebersetzung sich anschliessend: Gott war das Wort, scheint Schleiermacher die Worte zu nehmen (Gott war das Ganze der schaffenden Kräfte).

2) Eine dritte Auffassung der Worte, wenn θεός als Subject genommen wird, welche Lücke als möglich bezeichnet: Gott war der Logos (wie: Gott ist die Liebe), konnte am wenigsten aufgestellt werden, weil die kirchliche Denkart den Logos zu entschieden als persönliches Wesen auffasste.

3) Also in der That dasselbe, was, wenn auch nicht das εἰκὼν τοῦ θεοῦ (Kol. 1, 14) und das ἐν μορφῇ θεοῦ (Phil. 2, 6), denn Beides bedeutet wohl etwas Anderes; doch was im ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως, in der Stelle liegt Hebr. 1, 3, welche ohne den Logosnamen die volle Idee desselben ausspricht; wenn gleich dieser Alexandriner, indem er sich genau an einen Text A. T. hält, sich nicht scheut, ὁ θεός (8. 9) in der Bedeutung unseres θεός zu gebrauchen.

Die kirchliche Erklärung des θεὸς ἦν hat immer zwischen drei Fassungen geschwankt: *Gott* im vollen Sinne des Wortes (was man nicht anders als polytheistisch verstehen könnte, wenn man nicht die kirchliche Idee von Drei in Einem schon hinzubrächte), *Gottheit* (Tholuck: Substanz), und Gott *Vater:* diese

diesen Gebrauch des *ϑεός* selbständig macht [1]), oder ihm die damalige Unterscheidung von *ϑεός* und *ὁ ϑεός* vorgeschwebt habe [2])? muss unentschieden bleiben.

Der 2. Vers wiederholt anscheinend nur einen Satz aus dem ersten. Auch könnte er wirklich nur dieses thun, nämlich, um vom Wesen, welches zuletzt im Vorigen bezeichnet worden war, zum *Zustande* des Logos zurückzuführen. Aber das *ἐν ἀρχῇ* hat in den Worten den Ton [3]): mit *diesem* war der Satz vorher nicht ausgesprochen worden; doch es kam Etwas darauf an für das Folgende (der Logos sei der Weltschöpfer), denselben als *ewig verbunden* mit Gott darzustellen. „Er war Genosse des göttlichen Lebens, demgemäss Werkzeug Gottes von Anbeginn.“

Denn, V. 3—5: er wirkte zuerst als Schöpfergeist, dann als Welt- und als Vernunftgeist. Wir müssen es fortwährend festhalten, dass der Evangelist nicht gerade die geistige Persönlichkeit *Christi* als völlig Eins

beiden mit willkührlichen Ausdeutungen (zur Gottheit, zum göttlichen Wesen gehörig, oder, desselben theilhaft — dem Vater gleich, *τῆς αὐτῆς τῷ πατρὶ φύσεως καὶ ἀξίας* Euthym.) Es hat demnach das bei dieser kirchlichen Erklärung Statt, was de Wette vom Evangelisten sagt: dass der Unterschied zwischen „Gattung und Individuum“ bei ihm hier dunkel geblieben sei.

1) Indem er sein Gefühl, seinen Glauben, mit dem mächtigsten Worte aussprechen gewollt hätte.

2) Bei Philo wechselt bekanntlich das *ἐν καταχρήσει ϑεός*, *δεύτερος ϑεός*, *ϑεός* schlechthin, mit *εἰκών*, *σκιὰ ϑεοῦ* und Aehnlichem ab. Aber die Unterscheidung *ὁ ϑεός* und *ϑεός* war so gangbar im damaligen Sprachgebrauche, dass selbst Augustinus auf sie hindeutet, Quaest. in Gen. 105 (zu Gen. 33, 10): — *articulo evidentissime solet veri Dei unius fieri significatio.* Und Origenes (to. 2, 2) beruft sich bei dem *ϑεοὶ (τῇ μετοχῇ ϑεοποιούμενοι)* auf die *ἑλληνικὴ ἀκριβολογία*.

Doch die weitere Bedeutung des Gottesnamens hatte ja selbst in Palästina ihren Anhalt: vgl. Joh. 10, 34.

3) Dieses schon bei Origenes (to. 2, 5) und Euthymius. Sie erklären den 2. V. für eine Zusammenfassung (Synkephaläosis) der drei Glieder des ersten: indem sie im *οὗτος* Beides finden, *λόγος* und *ϑεός*. Einmal auch hier Origenes (to. 1, 42): *ἐν ἀρχῇ, τῇ σοφίᾳ*.

und Dasselbe mit diesem unendlichen Mittlergeiste habe darstellen wollen: jene soll nur Einer Art mit diesem sein. Um so unbefangener von dogmatischen Bedenken fasst daher die Auslegung den Sinn dieser Verse ganz eigentlich und vollständig auf. Wieder kommen hier die Deutungen (die Socinianische) von geistiger, *sittlicher* Schöpfung, oder (die Arminianische) von Schöpfung *seinetwegen*, *mit Rücksicht auf ihn*, nicht mehr in Betracht. *Entschieden* gleichen Sinnes ist wieder nur die Stelle Hebr. 1, 2 f.

Also ist πάντα unbedingt zu nehmen (geistiger steht dieses πάντα 3, 35. 13, 3): der Paulinische Sprachgebrauch würde τὰ πάντα gewählt haben (1 Kor. 8, 6. Kol. 1, 16). Ὁ κόσμος hat im Prolog eine andere Bedeutung als Weltall. Im δι' αὐτοῦ *braucht* nicht die Unterscheidung der Schulen zwischen ὑπ' α. und δι' α. zu liegen [1]) (vgl. Röm. 11, 15); doch es steht diese Formel gewiss mit Absicht: es war natürlich, den Logos als das *Werkzeug* Gottes darzustellen, ob nun dabei als *eigentlicher* Urheber ein Anderer gedacht worden sei, oder im Logos nur die *Kraft* eines Anderen [2]). Das Folgende, καὶ χωρὶς u. s. w., soll keinen neuen Gedanken einführen: es giebt nur die, vornehmlich auch der Johanneischen Sprache geläufige, Bestätigung oder Steigerung des vorangehenden Satzes durch die Verneinung des Gegentheiles (20. 3, 15. vornehmlich 1, 1, 5), wie sie aus dem althebräischen Parallelismus hervorgegangen war. Etwas *Anderes* als im

1) Die Unterscheidung nach Aristoteles auch bei Philo. Das dritte ist ἐξ οὗ, sich auf den Stoff beziehend. (Anders gebrauchten die Arianer das ἐξ οὗ neben δι' οὗ — wovon z. B. Basilius vom h. Geiste.) Als viertes kommt hinzu (Phil. de Cher. p. 129) das δι' ὅ.

2) Die kirchliche Auslegung schwankte auch hier. Die Alten nahmen (Theodor v. Mopsu.) im δι' αὐτοῦ die Bedeutung des Mitwirkens an: die späteren kirchlichen Theologen geradezu selbständiges Schaffen. Daher noch Griesbach *(de mundo a P. per Fil. creato)* an dem: δι' οὗ — ἐποίησεν Hebr. 1, 2, deutet.

vorigen Satze hat man in diesem gefunden: entweder etwas Geringeres: χωρὶς α. οὐδέν, mindestens ohne seine Mitwirkung (Socinianisch mit Vergleichung von 15,5), oder etwas Mehr (ὃ γέγονεν, *alles* Gewordene, auch den Weltstoff) [1]; oder, dass der Satz (mit einem anderen Gebrauche des ἐγένετο als im Vorigen) auf das *fortwährende* Schaffen und Wirken ginge, oder ὃ γέγονε bedeutete: was *von Gott* gemacht ist, also das Böse nicht auch [2].

„Was nur immer geworden ist," was *Creatur* ist. Dieses die Bedeutung des γέγονε neben ἐγένετο. Aber in diesem letzten Theile des Satzes wird eine uralte Verschiedenheit der Auslegung gefunden. Es mag wohl die *älteste* gewesen sein, in welcher ὃ γέγονε mit dem Folgenden verbunden wurde, und die *lateinische* Kirche (ausgenommen Augustinus hier bei der Stelle *[quod factum est: hic subdistingue]*: anders z. B. Trin. 4, 3 f. Gen. ad lit. 5, 13) hat sie vorzugsweise begünstigt und gebraucht. Bei den Griechen wird nach Chrysostomus [3]) diejenige herrschend, welche ὃ γέγονε zum Vorigen nimmt: die andere wurde sogar einer häretischen Verfälschung zugeschrieben, welche nicht viel Sinn gehabt haben würde, bei deren Beziehung die Väter selbst schwanken [4]), und welche in

1) So viele Unsere (Lücke, Olsh., De Wette). Noch mehre Beziehungen findet *Rupert. Tuit.* in dem ὃ γέγονε — auch die Idee'n der Welt *(formulas quas dicunt ideas:* so auch Euthymius: κἂν αἰσθητὸν κ. νοητόν), ja auch Maria (damit Niemand meine, *ante Mariam non extitisse Christum)*.

2) Auch Schleiermacher: Das Böse sei nicht *gemacht*. Die Alexandriner (Orig. to. 2, 7) und die Philosophie des Mittelalters (wie Petr. Lombard. I. dist. 46) fanden dasselbe nach der anderen Abtheilung (ὃ γέγ. zu dem Folgenden gezogen): *ohne* ihn ist das Nichtseiende, οὐδὲ ἕν für οὐκ ὄν) geworden. Wiederum bezogen die Valentinianer ὃ γέγ. auf die Aeonenwelt.

3) Die Antiochener überhaupt hielten daran: schon Theodor von Mopsuhestia. Aber auch Nonnus v. 5: οὐδὲν ἔφυ τόπερ ἔσκε. Auf diesen beruft sich hier M. Bucer.

4) Philastrius (haer. 67), Euthymius u. A. legen den Pneuma-

der Zeit, in welcher jene Schreibung schon vorkommt, gar nicht hätte statthaben können. Vielmehr mag wohl der Platonismus in den ältesten kirchlichen Zeiten [1]) zu einer Aenderung des Textes verführt haben: wenigstens hat sich die platonisirende Philosophie des Alterthums und des Mittelalters der Schreibung eifrigst bedient: *οὐδὲ ἕν. Ὃ γέγονεν* u. s. w. Doch nach beiden Arten, die, so gelesenen, Worte zu interpungiren, welche Statt gefunden haben, geben sie einen, dem Evangelisten fremden, oder, und selbst der Form nach, unangemessenen Sinn. *Ὃ γέγονεν, ἐν α. ζ. ἦν* oder *ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζ. ἦν.* Die erstere ist die gangbare. „Lebendig in ihm war, ehe es wurde, Alles," den Ton entweder auf *ἐν α.* gelegt, oder auf *ζωή*. Es deutet auf die platonische Idee'nlehre hin [2]): während bei der anderen ein ganz matter Gedanke herauskommt. Denn das verstand sich von selbst, dass der Logos nicht Todtes geschaffen habe [3]). Ueberdiess steht dieser

tomachen eine falsche Deutung der Worte bei nach der Interpunction: *ὃ γέγ. — ἦν*, nämlich *ζωή* vom heiligen Geiste verstanden. Augustinus (tr. 2. 16) das Gleiche den Manichäern, welche das Leben in der ganzen Natur auf diese Stelle bauten.

1) Dass *Amelius* so gelesen habe (*ἐν ᾧ τὸ γενόμενον ζῶν καὶ ζωὴν εἶναι καὶ ὂν πεφυκέναι*) hat schon Lampe bemerkt. Fälschlich aber wird von diesem und Anderen die Interpunction: *ὃ γέγ. ἐν αὐτῷ ζ. η.* den Gnostikern beigelegt: deren Syzygie von Logos und Zoe (die Valentinianer, Iren. 1, 8, unterschieden *δι' αὐτοῦ* und *ἐν αὐτῷ; proximius illud)* sogar aus unserer Stelle von Origenes bestritten wird (to. 2, 19).

2) Origenes to. 1. 22. (*ἀρχιτεκτονικοὶ τύποι*), aber nach der anderen Interpunction, und übersetzt: das Leben war es, was in ihm war. Und so fort im kirchlichen Platonismus, aber mit sehr verschiedenen Wendungen: Augustinus, (doch unbeständig, in der Deutung, wie in der Schreibung der Worte), von Calvin hier seines Platonismus wegen getadelt *(in ideas ruit)*. Auch bei Joh. Erigena 5, 6 *(in verbo Dei natura humana et facta est et incommutabiliter subsistit et vivit)*. Hugo v. S. Victor *allegoriae in evangelia*, l. 242 ss. Mogunt.: *Juxta sapientiam q u a e v i t a e j u s e s t omnia facta.* Rupert von Deutz u. A.

3) Die Erklärungen von Wetstein und Schulthess: Was ist,

ganzen Schreibung entgegen, dass bei ihr ζωὴ eine, zum Folgenden unpassende, concrete Bedeutung erhält. Nach äusserlichen Gründen wurde diese Lesart wieder von Wetstein vertheidigt, von Lachmann aufgenommen, nach sprachlichen von Erasmus und David Schulz [1]) gutgeheissen, aus inneren, Gründen des Sinnes, von Schulthess [2]).

4. Ζωὴ ist nach dem stehenden Sprachgebrauche des 4. Evangelium Grund oder Princip des Lebens. So ohne Zweifel auch hier: also im ζωὴ, nicht im ἐν α. liegt die Bedeutung des Satzes, die Causalität des Logos. Der *Schöpfer*geist blieb der *Lebens*geist in den Geschaffenen. Das Leben hier im allgemeinsten, physischen Sinne und zwar als *fortwährende* Existenz aufzu fassen [3]).

Wahrscheinlich aus einer unrichtigen Auffassung,

hat in ihm auch höheres Leben, oder Erlösung — sind dem Worte ζωὴ, wie es hier gebraucht wird, nicht angemessen.

1) Aus der Johanneischen Schreibart, mit Relativsätzen zu beginnen, und aus der Art des Prologs, das Nächstvorige steigernd zu wiederholen.

2) Eine dritte Interpunction bei Gregor von Nyssa, Epiphanius (ancor. 75), Hilarius (den Ersten meint wohl Theophylakt: *παρά τινι τῶν ἁγίων*): *ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ.* Ζωὴ u. s. w. sollte vielleicht durch die Verbindung des *χωρὶς α. οὐδὲ ἕν* und *ἐν αὐτῷ* das Unbedingte der Schöpfermacht des Logos ausdrücken. Aber es zeigt sich noch sonst eine unendliche Verschiedenheit der Schreibart in unserer Stelle. Der alte deutsche Dichter (*Görres* altteutsche Volks- und Meisterlieder. Heidelb. 817. 326 ff.), welcher übersetzte: *Das da worden ist das Leben in seinen Gang:* giebt *ὃ γέγ. ἐν ἑαυτῷ ζωὴ*, ohne *ἦν.*

3) Dieses ist die altkirchliche Erklärung seit Chrysostomus. Vorher: das Heil, Iren. 3, 11. (*in verbo et salutem praestitit hominibus*), das wahre Leben (Orig. 2, 19). Aber Chrys.: der Name Leben ist hier *τῆς προνοίας κατὰ διαμονὴν* — Nur dass er und die folgenden Griechen hierbei das *Schaffen* nicht ausschliessen, ja auch die *Todtenerweckung* zugleich angedeutet sein lassen.

Eben so wenig als an das Heil, ist bei ζωὴ an geistiges Leben (auch Lampe) oder an Glückseligkeit (Kühnöl) zu denken. Auch nicht einmal an physisches und innerliches Leben *zugleich*.

als werde hier schon vom *erschienenen* Logos gesprochen, und den Joh. Stellen gemäss, wo *dieser* das Leben heisst oder Lebengebend (5, 26. 6, 33. 11, 25. 14, 6. 1, 1, 2. 5, 11), oder im Gegensatze gegen die platonisirende Auslegung der Worte [1]), ist wohl die Schreibart ἐστι entstanden: uralt, Origenes kannte sie schon [2]).

Καὶ ἡ ζ. ἦν τὸ φ. τ. ἀ.] Ohne, dass der Satz ein Philosophem aussprechen soll (*als* Princip des Lebens musste der Logos auch das des Lichtes sein, [Augustin. Civ. D. 8, 7 von den Platonikern: *lumen mentium esse dixerunt eum Deum, per quem facta sunt omnia]*), *fügt* er nur dem Vorhergegangenen Etwas bei: er war jenes *und auch* dieses, fortwährend wirksam in der Sinnenwelt und im Geistigen; aber das Licht ist wieder auf die Zeit vor der irdischen Erscheinung des Logos zu beziehen (nicht, wie 3, 19. 8, 12. 9, 5. 12, 35. 46), hier aber das Bild des Lichtes nur auf Geisteserleuchtungen; da es sonst, auch bei Johannes, gewöhnlich Mehres in sich fasst [3]). Doch es ist nicht von einzelnen göttlichen Offenbarungen der Vorzeit zu verstehen, sondern vom geistigen Leben, von der Vernunft und ihren Offenbarungen durch alle menschlichen Zeiten hin. Wir wissen, wie diese Stelle in der ältesten kirchlichen Philosophie den Blick erweitert hat, um im Evangelium die nur zusammengefasste und vollkommene Offenbarung des göttlich begabten und getragenen Menschengeistes zu finden [4]).

1) Wie bei Cyrill v. Al.: *μεθεκτῶς ἐν τοῖς γενητοῖς ὁ ζωογονῶν ἐστι λόγος.* Er las gewiss ἔστι.

2) Der neueste Lachmannische Text hat, wie der frühere: ὃ γεγ. ἐν α. ζ., aber ἔ σ τ ι.

3) Zu der Erklärung von Paulus: das *Leben* (Erfahrung u. s. w.) erleuchtet — wendeten sich schon in alten Zeiten Einige hin, vornehmlich nach der falschen Abtheilung ὃ γεγ. — ἐν u. s. w. Doch selbst Augustinus (tr. I. 18): *ex ipsa vita homines illuminantur,* was er von der Menschen*natur* versteht. Schleiermacher: das Leben in der Welt führe auf Gott hin.

4) Die richtige Erklärung legte nur sonst zuviel in das

V. 5 wird beigesetzt im Sinne dieses ganzen Evangelium. „Wie es dem *erschienenen* Logos ergangen ist (im Folg. 10. 11), so dem Logos von Anbeginn: man nahm ihn, in seiner geistigen Wirksamkeit, nicht auf, weil man in der Finsternis bleiben *mochte*.“ *Finsterniss* ist Geist oder Menschheit, welche noch nicht vom Göttlichen durchdrungen sind. (*Welt*, vgl. die ähnliche Stelle 14, 17, ist dagegen bei Johannes das, dem Göttlichen *entgegengesetzte*, Leben.) In jene arbeitet, strahlt der unendliche Geist fortwährend hinein. Es versteht sich von selbst, dass ἐν τῇ σκοτίᾳ zu φαίνει gehöre, nicht zu τὸ φῶς. Aber φαίνει κατέλαβε in absichtlicher Folge [1]). Fortwährendes Leuchten, aber zwar nicht unausgesetzter, doch immer *wiederholter* Widerstand. Σκοτία nicht schlechthin soviel als οἱ ἐσκοτισμένοι (Röm. 1, 21. Eph. 4, 18), sondern das Princip, Wesen, Leben derselben.

Καὶ ἡ σκ. — κατέλαβε] fasste es nicht, aber dieses nicht in der Bedeutung: begriff es nicht, sondern: nahm es nicht auf. Dem σκοτία angemessen: von Menschen wird παραλαμβάνειν im Folg. gebraucht. Die alte Kirche hat fast durchaus [2]) (bei den Grie-

τῶν ἀνθρώπων. Statt: *aller* Menschen (Chrys.: καθόλου τῶν ἀνθρ.) fand man darin: *nur* der Menschen. Rupert.: *rationalitatis lux soli impertita est naturae humanae.* Luther (der die Worte doch *vornehmlich* von der prophetischen Offenbarung verstehen will): „der Mensch ist sonderlich begabt mit dem herrlichen Lichte der Vernunft und des Verstandes.“ Dem Sinne nach gleich, Andere wie Beza: das Licht, die Weisheit im Weltgebäude.

Wahrscheinlich aus Scheu vor dem Rationalismus der Stelle, kehrt Lampe den Sinn um: jenes Weltlicht (der als solcher genannte Messias) war das Leben.

1) Diejenigen, welche das Licht im vorigen Verse von der prophetischen Offenbarung verstehn (auch de Wette), nehmen auch das φαίνει ἐν τῇ σκ. so.

2) Nonnus: ζόφος οὔ μιν ἔμαρψε. Doch bei Origenes (to. 2, 22) hat καταλαμβάνειν, welches er dem διώκειν gegenüber stellt, nicht sowohl die Bedeutung: fassend überwinden, als,

chen Cyrill ausgenommen [1])) dem *καταλαμβάνειν* die schon sprachlich (vornehmlich, wenn es vom Dunkel, dem Lichte gegenüber, gesagt sein soll [2])) unstatthafte, Deutung gegeben, bezwingen oder hemmen. Obendrein aber soll dieser letzte Satz offenbar einen Gegensatz zum vorhergegangenen abgeben, keine Verstärkung (ungehemmt wirke das Licht): auch würde dann wohl *καταλαμβάνει* stehen, dem *φαίνει* entsprechend. Endlich verstand es sich bei diesem Himmelslichte von selbst, dass die Finsterniss nicht habe über dasselbe *siegen* können, wenn sie sich gleich demselben *verschliessen* konnte.

Der irdischen Erscheinung des Logos geht die *Ankündigung* vorauf, 6 — 8. Diese Ankündigung sei durch einen göttlichen *Abgesandten* erfolgt, welcher nur dafür bestimmt gewesen *anzukündigen*, und zwar Einen anzukündigen, welcher *höher* wäre als er. Dieses sind die drei Gedanken der Verse. Also das *Zeugniss* ist hier noch nicht das über den Erschienenen (dieses folgt erst V. 15), sondern, dass er erscheinen werde: es ist eben *Ankündigung*. Es leuchtet ein, dass im ersten Satze des Verses Alles geflissentlich im Gegensatze zum 1. V. gestellt worden sei. Ἐγένετο — ἄνθρωπος [3]) — ἀπεστ. παρὰ θεοῦ. Schon darum muss ἐγέν. für sich genommen, nicht mit ἀπεστ.

feindselig *erreichen*, gewiss sprachgemässer (vgl. Ps. 18, 35: καταδιώξω τοὺς ἐχθροὺς καὶ καταλήψομαι).

1) Cyrill: ἀγνοεῖται ὑπὸ τῆς σκοτίας.

2) Nur in Beziehung auf erreichte oder überraschte *Menschen*, nicht auf das *Licht*, wird καταλ. vom Dunkel gebraucht (12, 35. 1 Th. 5, 4. Jer. 51, 34), auch im classischen Gebrauche (vgl. Wetstein).

3) Cyrill findet im ἄνθρωπος eine Beziehung auf eine damals schon vorhandene Meinung, dass der Täufer eine übermenschliche Natur gewesen sei. Aber dieses war erst *Origenes* Meinung, welcher sie *sich* ausdrücklich zuschreibt (ὑπόνοια ἡμετέρα) to. 2, 25. Cyrill bestreitet oft den Origenes, ohne ihn zu nennen.

verbunden werden [1]). Das, ἀπεστ. παρὰ θεοῦ, mag eine Hindeutung auf Maleachi 3, 1 (Mark. 1, 2) oder V. 23 enthalten.

Ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης könnte lediglich der eigenthümlichen Schreibart unseres Evangelium angehören, welche es liebt, oft gerade in Stellen höheren Sinnes eine Erwähnung gewöhnlicher Art einzuschalten. Man hat Recht, es das Evangelium der Contraste zu nennen. Wenigstens möchten wir weder im *Johannes*namen einen etymologischen Sinn annehmen, noch den Genannten hier dem Namenlosen entgegengesetzt glauben [2]). Aber es soll der Beisatz wohl sogleich von Vorn herein bemerklich machen, was V. 8 ausdrücklicher sagt: in dem hier Erwähnten sei der *Lógos* noch nicht erschienen. Denn von Johannes dem Täufer war es ja *anerkannt*, dass er nur eine Menschenerscheinung gewesen war. „Ein Mann trat auf, das war der Johannes."

7. „Gesendet für dieses Zeugniss." Die drei Sätze steigern sich in der Bestimmtheit: εἰς μαρτυρίαν — ἵνα μαρτ. π. τ. φ. — ἵνα πιστεύσωσι — Δι᾽ αὐτοῦ natürlich auf Johannes, nicht auf das Licht zu beziehen [3]). Denn das *Glauben* steht hier nicht im allgemeinen Sinne, sondern es bedeutet Glauben an das Licht (12, 36).

An dieses δι᾽ αὐτοῦ schliesst sich V. 8 erklärend

1) Wiewohl es bei Chrysostomus zweifelhaft ist, ob (hom. 5) die Worte: τὸ ἐγένετο ἀπεσταλμένος ἀντὶ τοῦ ἀπεστάλη, eine *sprachliche* Bemerkung sein sollen, oder nicht vielmehr nur den Sinn des ἐγένετο bestimmen: war, nicht ward. Denn voran steht: τὸ ἐγένετο ἐνταῦθα οὐ τῆς εἰς τὸ εἶναι παρόδου δηλωτικὸν, ἀλλὰ τῆς ἀποστολῆς ἐστιν αὐτῆς.

2) Viele sonst (Cyrill, Rupert. Tuit. u. A.) nahmen an, es solle der Beisatz darauf deuten, dass ihm der Name aus göttlicher Bestimmung durch einen Engel gegeben worden sei, also solle es ein den Täufer ehrender Satz sein.

3) Grotius und Lampe, dieser, weil es sonst αὐτῆς heissen müsste.

und durch die Negation steigernd an. „Denn von *sich* sollte er nicht als von dem Lichte zeugen“ [1]). *Ἀλλ' ἵνα* — ob nun *ἦλθε* dabei wiederholt [2]), oder Etwas sonst zu suppliren sei (etwa: es geschahe): Johannes liebt dieses abbrechende *ἵνα*, welches den folgenden Satz hervorheben soll (9, 3. 13, 18. 15, 25). Diejenigen, welche in der Absichtlichkeit, mit welcher der Täufer in den ersten Capiteln aufgeführt wird, wenn auch nicht Polemik gegen die Johannesjünger, doch *Berücksichtigung* derselben gefunden haben, nahmen diese auch in dieser Stelle an. Aber nicht im Einzelnen, eher nur in der gesammten Behandlung des Täufers und seiner Zeugnisse in unserem Evangelium, könnte man jene Berücksichtigung erkennen.

V. 9 geht zur *Erscheinung* des Logos über [3]). Der Ausdruck des 9. V. hat die mannichfachste Deutung erhalten. *Ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον* ist entweder mit *ἄνθρωπον* verbunden worden [4]), oder auf *φῶς* bezogen. Aber dem Ersten steht schon der Johanneische Sprachgebrauch entgegen, nach welchem das

1) Zuviel findet Chrysostomus in dem beigesetzten Verse: weil, meint er, unter Menschen der Zeugende gewöhnlich mehr bedeute als der, von welchem er zeugt (*τὰ πολλὰ μείζων ὁ μαρτυρῶν τοῦ μαρτυρομένου*).

2) Fritzsche Excurs zu Matth. S. 840 f.

3) *Schott. comm. de l. Jo.* 1, 9 — 14. *Opuscc. I.* 1. *Bleek* Bemerkungen über einzelne Stellen des Ev. Joh., theol. Stud. u. Krit. 1833. 2. 413 ff.

4) Die alte Auslegung bei Kirchenvätern und in den Versionen. Nur Theodorus Mopsu. ist auszunehmen, wie Lampe schon bemerkt, *Caten.* p. 23 — *Τὸ ἐρχόμενον πρὸς τὴν διὰ σαρκὸς εἶπε φανέρωσιν. Τῇ γὰρ ὑποστάσει καὶ τῇ φύσει ἦν ἐν τῷ κόσμῳ.* So nach Vatabl. und Zeger, Grotius, und nun die Neueren Alle. Die kirchliche Auslegung hielt jenes fest, obgleich Cyrill und Augustinus über den Missbrauch der Stelle klagen, jener beim Origenes, dieser bei den Pelagianern. Gegen diese aber fand die Lat. Kirche nach Augustinus sogar ein Argument im *φωτίζει πάντα*, auf die Nothwendigkeit übernatürlicher Erleuchtung bezogen.

ἔρχεσθαι εἰς τὸν κόσμον immer einen ungemeinen Eintritt in das Leben, also eine höhere Lebensbestimmung bedeutet (3, 19. 6, 14. 9, 3. 11, 27. 12, 46. 16, 28. 18, 37) [1]. Und der Beisatz würde neben πάντα in der That völlig müssig sein. Doch auf φῶς bezogen, wird es entweder mit φωτίζει verbunden (sowie oder wann es erscheint) [2], oder mit ἦν. Wir tragen kein Bedenken, in der zweiten Art zu verbinden. Denn das „alle Menschen Erleuchten" gehörte ja diesem Lichte schon von Anbeginn (V. 4). Und es verstand sich von selbst, dass es, auch erschienen, erleuchtet habe. Ἦν ἐρχόμενον ist erzählend [3]: ἦλθε V. 11 ist auf dem Standpuncte der Reflexion über Etwas, das da geschehen, gesagt. „Er kam — ja er ist gekommen." Aber das πάντα ἄνθρωπον φωτίζειν soll dasselbe unendliche Attribut des Logos bezeichnen, welches V. 4. 5 φῶς εἶναι τῶν ἀνθρώπων hiess und φαίνειν ἐν τῇ σκοτίᾳ. Τὸ ἀληθινὸν φῶς ist dem Johanneischen Sprachgebrauche gemäss nicht blos wirkliches, wahrhaft erschienenes Licht, sondern entgegengesetzt dem Unvollkommenen, Zeitlichen, das Volle, Ganze, Ideale: fasst wie in dem Platonismus das Ideale Sein und Wahrheit genannt wird (6, 32. 55. 15, 1. und dieses φῶς τὸ ἀληθινόν 1, 2, 8). Also steht dieses ἀληθινὸν φῶς nicht blos dem Lichte entgegen, welches Johannes gewesen (vgl. λύχνος 5, 35), sondern es bezeichnet das unendliche Licht.

1) Als hellenische oder jüdische Formel würde sie auch zu gekünstelt sein (16, 21 hat die Formel: εἰς τὸν κόσμον γεννᾶσθαι besondere Bedeutung).

2) Dieses war die Socinianische Erklärung, um ihre Ansicht des Prologs, als solle er nur die zeitliche Erscheinung Christi darstellen, zu unterstützen.

3) Ἦν ἐρχόμενον hat einfache Imperfectbedeutung, ohne dass wir es (Grot., Schott, Tholuck, De Wette, Meyer) nur nehmen möchten: es kam heran, war im Begriff zu kommen. Der Gebrauch des εἶναι mit dem Particip ist hier übrigens wohl ein anderer, als 1, 28, auch Mark. 2, 18. 2 Kor. 5, 19. In diesen Stellen bedeutet es, Dasein oder Bestehen als ein Solcher.

10. Wieder die Klage, wie sie V. 5 schon, dort im allgemeinen Sinne, wie es unter den Menschen überhaupt geschehe, hervorgetreten war. Auch wie er nun ganz hereintrat in die Menschenwelt, verschloss sich diese dem Logos. Der letzte Satz des Verses enthält den eigentlichen Gedanken desselben, und man mag immerhin die beiden vorhergehenden durch ein „Obgleich“ bezeichnen: doch nicht hebraisirend stehen sie so, sondern rednerisch bedeutend. Der erste Satz *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν* kann nicht auf die sichtbare Erscheinung des Logos bezogen werden („er war da in der Welt“) [1]): theils der Sprache wegen, das *ἦν* hat etwas Unangemessenes für diese Bedeutung (warum dann nicht *ἦλθε*, wie V. 11?) und bisher stand dieses *ἦν* immer anders: theils, weil der Gedanke sich dann sehr unterbrechen würde, indem erst der dritte Satz zu jener irdischen Erscheinung zurückkehrte. Vielmehr gehen die Worte auf jene unendliche Gegenwart in der Menschheit, von welcher V. 4 und 5 handeln (ohne dass *ἦν* gerade Plusquamperfectbedeutung hätte) „er war immer in der Welt“; und dieses ist auch die eigentlich herrschende Auslegung der Worte [2]).

Καὶ ὁ κ. δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο] zwar in dem eigentlichen Sinne wie V. 3, doch bezieht es der Schriftsteller hier gewiss mehr auf das *geistige* Leben: immer wirkend, Alles bildend war das Licht in der Welt gewesen und hätte also in ihr wahrnehmbar, erkennbar sein sollen. Denn war der Logos das *welt*bildende Princip gewesen, so mussten ihn die Menschen

1) In der alten Zeit hat Nonnus allein diese Auslegung (V. 27 ff.): *ἔην ἐν ἀπειθέϊ κόσμῳ ἀπροϊδής — καὶ λόγον οὐ γίνωσκεν ἐπήλυδα κόσμος ἀλήτης.* Dann wurde dieses die Socinianische Deutung der Worte, sonst bei Wenigen gefunden, wie bei Maldonatus.

2) Es ist möglich (die altkirchliche Meinung deutet gewöhnlich darauf hin), dass das *ἐν τῷ κόσμῳ ἦν* dem *ἦν πρὸς τὸν θεόν* gegenüberstehen solle. Rupertus: *verbum Dei et apud Deum erat et in mundo erat.*

darum nicht in seiner *geistigen* Wirksamkeit wiedererkennen.

Καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω] mit der Bezeichnung des Gegenstandes wechselnd: *αὐτόν* nach *φῶς*, was wir nicht auf den Logos beziehen möchten, denn der Sinn hält zu bestimmt am Begriffe des *Lichts:* sondern es stellt sich dem Vf. hier die Gestalt des Erschienenen, die Person Jesu dar. *Γνῶναι*, ob erkennen, oder anerkennen; dieses ist dem *καταλαμβάνειν* V. 5, und dem *παραλαμβάνειν* und *λαμβάνειν* im Folg. angemessener. Uebrigens fassen wir das Wort *κόσμος* in allen drei Sätzen auf gleiche Weise: *Menschen*welt.

V. 11 soll ohne Zweifel eine Steigerung des 10. V. geben. *Τὰ ἴδια* und *οἱ ἴδιοι* sind das *jüdische* Land und Volk (nicht die Menschenwelt, sein Geschöpf, oder ihm und Gott verwandt, Apgsch. 17, 28), jenes *entweder* als seine Wohnstätte, *oder* sein Eigenthum (16, 32. 19, 27), *oder* als die zu ihm Gehörigen, die Seinen (13, 1). Dieses Letzte ziehen wir vor: aber wir beziehen es nicht auf die jüdischen *Verhältnisse* im Leben Jesu, sondern darauf, dass der Logos den Juden (als Kindern des Reichs, Matth. 8, 12) *näher* gestanden habe [1]).

12. 13. Der geistige Erfolg der Logoserscheinungen zuerst im Allgemeinen [2]): ein Princip, mögen

1) Die älteste Auslegung war die von *Welt* überhaupt: so wird das *proprius ipsi mundus* von Irenäus mehrmals (3, 11. 5, 18) den Gnostikern entgegengesetzt; dabei aber *ἦλθε* doch von der menschlichen Erscheinung verstanden. Von Chrysostomus und Augustinus an wird *τὰ ἴδια* und *οἱ ἴδιοι* zugleich und schwankend von der *Menschen*welt und von den Juden verstanden. Von den Juden vorzugsweise, sofern sie das *Eigenthum* Gottes, und somit also des Logos, gewesen. Einige verstanden dabei mystisch das *ἴδια* und *ἴδιοι* von der Wohnung des Logos im heiligen Volke (Sirach 24, 7 ff.). Die meisten Neueren beziehen die Worte ausschliesslich auf die Juden: Wenige auch (Schott, Kühnöl, Meyer) deuten *τὰ ἴδια* von der Welt, *οἱ ἴδιοι* von den Menschen.

2) Es ist unmöglich, mit Olshausen u. A. erst im 14. Verse

wir es ausdrücken, sei durch denselben in die Welt gelegt worden zur Umbildung der Menschen in Gotteskinder. Gewiss steht dieses Umbilden mit der Schöpferkraft *von Anbeginn*, in Zusammenhang. Die Kindschaft Gottes ist auch bei Johannes sowohl eine Eigenschaft als ein Zustand: Gottverwandtschaft und Liebe. Aber Beides hat bei ihm eine höhere Bedeutung, als sich diese sonst in der apostolischen Sprache darstellt. Die Kindschaft Gottes ist bei Johannes eine wirkliche Nähe und Theilnahme an dem Göttlichen, die *θείας φύσεως κοινωνία* 2 Petr. 1, 4: vgl. 1 Joh. 3, 9. *Ἐξουσία* kann nur Vollmacht oder Möglichkeit bedeuten [1]), nicht Würde, Rang [2]): auch würde dann *τέκνα θεοῦ γενέσθαι* zu äusserlich genommen werden müssen [3]). Also ist das Gotteskind*werden* von dem Wollen und Mitwirken der Menschen selbst abhängig.

Τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ] Was vorher geschichtlich erwähnt wurde (*ὅσοι ἔλαβον α.*), tritt in diesen Worten als nothwendig herein: durch den Glauben, durch das Aufnehmen, müssen sie sich

die menschliche *Erscheinung* Christi anzunehmen: auch nicht blos nebenbei oder vorläufig, sondern ganz eigentlich wird diese vom 9. Verse an dargestellt.

1) Wie hier steht *ἐξουσία* in einer von beiden Bedeutungen, oder beide zusammen gedacht, 5, 27.

2) Von der *Würde* erklärte *ἐξουσία* Nonnus (*οὐρανίην τιμήν*), Erasmus, Beza, Kühnöl. Nicht aber Chrysostomus, bei dem das *τιμή* mehr auf den Sinn des Ganzen geht: aber er legt vielmehr wie Euthymius in das *ἐξουσίαν* mit Recht die Bedeutung von der Freiheit der Menschen (*ἐν τῇ ἐξουσίᾳ κεῖται τῇ αὐτῶν* — Euth.: *οὐκ εὐθὺς ἐποίησεν αὐτοὺς τέκνα θεοῦ*). Gerade so stellt Luther bei dem Worte zusammen: Ehre, Herrlichkeit, Freiheit und Gewalt. — Aber zum Sinne ist nicht (Lücke) zu vergleichen: *ἔδωκεν ἡμῖν διάνοιαν* 1 Joh. 5, 20, denn dieser *διάνοια* entspricht hier das *πιστεύειν εἰς τὸ ὄν. α.*: wohl aber 1, 3, 1: *ἀγάπην δέδωκεν, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν.*

3) So auch Grotius, welcher das *τέκνα θ. γ.* (wie die Paulinische *υἱοθεσία*) auf das zukünftige Heil bezieht, dabei *ἐξουσία* zu speciell vom Recht zur Erbschaft versteht.

jene Möglichkeit, Vollmacht aneignen [1]). Im *ὄνομα* ist wohl keine besondere Bedeutung zu suchen, etwa: Glaube an den Namen, Gottessohn. Dieser war ja überdiess bisher noch nicht genannt worden, und *voraus* würde ihn der Schriftsteller hier wohl nicht gesetzt haben, da in dem Prolog Christus mit so eigenthümlichen Namen eingeführt wird [2]). Die Formel: *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα* ist überdiess der Johanneischen Sprache geläufig (2,23. 3,18. 1, 3,23. 5,13): Name bedeutet Persönlichkeit, das als was er gilt und was er sein will.

V. 13 stellt das Wesen dieser Kindschaft Gottes dar: Gotteskinder zu heissen in *dem* Sinne u. s. w., wiewohl der Form nach der Vers sich nicht auf *τέκνα θ.*, sondern auf *οἱ πιστεύοντες* bezieht [3]). Aber *das* will der Vers gewiss nicht blos sagen, dass Sohnschaft hier etwas *Geistiges* bedeute, denn dieses verstand sich von selbst: sondern, dass sie eine *vollständige* Umbildung sei, dass diese Gotteskinder gar Nichts mehr von ihrer irdischen Abkunft an sich trügen, dass sie *nur* die Gottesart hätten [4]). In den drei Sätzen: *οὐκ ἐξ αἱμάτων, οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκός, οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρός* [5]) — hat man oft bald dreierlei Arten von Gottessöhnen, wie nämlich im Heidenthum

1) Das Glauben ist also nicht, mit Euthymius zu sprechen, das *χρήσασθαι τῇ ἐξουσίᾳ*, sondern es ist die Bedingung dafür, die *ἐξουσία* zu *erlangen*. Diese Worte, *τοῖς πιστ.* — *αὐτοῦ*, wurden auf gleiche Weise von Luther gegen die Katholischen, von diesen gegen Calvin gebraucht.

2) Der Form nach näher, aber dem Sinne nach ferner, würde es liegen, mit Lücke an den *Logos*namen zu denken.

3) Daher ist der 12. Vers auch in directer, nicht in indirecter Rede aufzufassen: welche es dann geworden *sind*.

4) Ganz entsprechend jenem: *σπέρμα θεοῦ ἐν αὐτῷ μένει* 1 Joh. 3, 9. Diesem steht hier also das *ἐκ θεοῦ* gleich.

5) Alle Ausleger, auch die altkirchlichen, stimmen darin überein, dass diese höhere Geburt einer geringeren (Chrysostomus: dem *εὐτελὲς καὶ ταπεινόν*) entgegengesetzt werden solle.

von solchen die Rede war [1]), oder eine dreifache *Sohnschaft* überhaupt gefunden [2]). Das Erste lässt sich nur auf das Gezwungenste in den drei Formeln finden: das Zweite liesse sich auf diese vielleicht eher anwenden, aber jene Ausführung würde doch völlig nichtssagend sein. Vielmehr geben die drei Sätze Einen Begriff, den von gewöhnlicher Erzeugung [3]); aber die drei Formeln schreiten von dem Sinnlichsten zum Edelsten, Würdigsten fort: Natur, Neigung, Willen. (*Αἵματα*, die sinnliche Natur, hier eigenthümlich: die sich überlassene, durch sich wirkende Natur [4]), *θέλημα σαρκός* ist sinnliche Neigung; anders Eph. 2, 3. Im *θέλ. ἀνδρός* hat *θέλημα* eine edlere Bedeutung.) Also: „Hat er dazu gelangen lassen, sich zu Gottes Kindern umzubilden, so dass sie nun in keiner Art mehr, wie man sie auch denken möge, selbst nicht in der edelsten, Menschgeborene sind, sondern nur Gottes Wesen in sich tragen" [5]). Viele fassen die drei Sätze, wie wir, als Einen Gegensatz in

1) *Deyling. Obss. SS.* 3, 34. Etwa im physischen — politischen Sinne — durch Apotheose.

2) Etwa Sohnschaft durch Geburt, Heirath (Stiefsohnschaft) Adoption (Wetstein), oder die beiden letzten mit Luther so unterschieden: Adoption, und indem man Einen ehrenhalber Vater nennt.

3) Nicht, wie z. B. Bucer schlechthin sagt, im hebräischen Pleonasmus zusammengestellt, oder die beiden ersten wenigstens, dasselbe bedeutend, wie Calvin annimmt.

4) Der Plural hat keine Schwierigkeit an sich, wenn er auch sonst meist andere Bedeutung hat. (Doch ist es, was unsern Schriftsteller anlangt, zweifelhaft, ob *αἵματα* [Apok. 18, 24. Ezech. 24, 6] wie sonst, Blutschuld, nicht vielmehr das viele vergossene Blut bedeuten solle.) Hier mag er gesetzt sein, nicht sowohl mit Beziehung auf Vater und Mutter (Augustinus zuerst), sondern da ja die Vielheit dieser Gotteskinder hier Bedeutung hatte.

5) Auf diese Weise die Worte zu fassen, was wenigstens das *θέλημα ἀνδρός* anlangt, dass dieses das Edelste bedeute, scheint eine Bemerkung des Theophylaktus zu gehen (*τοῦ εὐτελοῦς δηλωτικὴ ἔμφασις*, das Drei aber bedeute dasselbe), auch Euthymius deutet sie an (*φανερώτερον*, *τελειώτερον* das Zweite und

Steigerung aussprechend [1]), aber beziehen sie auf die falsche Kindschaft Gottes im *Judenthum* (8, 33. 41. vgl. Matth. 3, 9) [2]); sprachlich unrichtig ist die Erklärung, nach welcher die beiden letzten den Inhalt des ersten ausführen sollen [3]).

Der Text des Verses übrigens ist völlig gesichert *so*, wie wir den Vers ausgelegt haben. Eins von den Drei (vornehmlich *οὐκ — ἀνδρός*) ist bisweilen weggelassen worden. Bedeutender ist die uralte Schreibart: *ὅς — ἐγεννήθη* für *οἳ — ἐγεννήθησαν*, deren Vertreter Irenäus (zweimal so citirend [4])) und Tertullianus sind, welcher zweite die andere als gnostische Auffassung angesehen hat [5]). Umgekehrt würde jenes *ὅς ἐγεννήθη* der gnostischen Abneigung gegen die menschliche Geburt Jesu sehr angemessen sein. Es ist diese Schreibart wohl aus der Vorstellung entstanden, dass die

Dritte). Ferner die Schottische Deutung in der 4. A. der Uebers., und gewiss findet sie sich bei Bleek und Lücke.

1) Einen blos sprachlichen Unterschied der drei Formeln nimmt Lücke, wiewohl schwankend, an, so dass auf das allgemeine Wort der hebraisirende, endlich der griechische Ausdruck folgte: De Wette ist nicht dagegen.

2) Dabei wird *θέλ. ἀνδρός* auf *Abraham's* Willen (Gesinnung) bezogen von Rup. Tuit., auch von Schleiermacher (Hom. S. 26).

3) Es ist hinreichend oft bemerkt worden, dass es dann nach dem gemeinsten Sprachgebrauche *οὔτε — οὔτε* heissen müsste, und dass *σάρξ* unmöglich (Augustinus zuerst) das Weib bedeuten könne (natürlich auch nicht Eph. 5, 29. Jud. 7): und selbst in den Beschränkungen nicht, mit denen Schott noch am angef. O. und Olshausen es behauptet haben.

Besondere Deutungen von Opfer, Beschneidung, Philosophie, als dem, was Menschen ehren solle, bei Origenes in der Cat. (für die ersten beiden Worte so auch Ammonius). Nonnus setzt *θελ. ἀνδρός vor θέλ. σαρκός* (was sich auch in der lateinischen Kirche eingefunden hat), und scheint Natur, Leben, Erzeugung, als falsche Gründe göttlicher Kindschaft anzunehmen, zu verstehen.

4) 3, 18. 21. Dagegen 5, 1 die Worte auf den, durch Sohn und Geist *(manus Dei)* umgebildeten, Menschen *(verus homo)* bezogen werden.

5) Oder vielmehr, wenn er gleich von *adulteratores* spricht, die *Deutung* des Singular von den gläubigen Menschen, unter denen sie sich, die Erwählten, verstanden hätten.

Prädicate des Verses über die allgemeine menschliche Natur hinausgingen [1]). Aber das Wunder in der Geburt Jesu würde, wenn es überhaupt im 4. Evangelium zur Sprache käme, hier nur störend eintreten. Die Christologie des Prologs ist zu hoch dafür, und was sollte diese Erwähnung mitten in der Erörterung, wie die *Menschen* Gotteskinder geworden seien?

14 — 18 die unmittelbarste, persönliche Erscheinung des Logos mit ihren Segnungen. *Καί* zu Anfange führt nicht zu einem neuen Gedanken ein, sondern schärft, verstärkt das im Vorigen Gesagte [2]). Die *persönliche* Gegenwart des Logos steht dem Evangelisten höher als sein *allgemeines* geistiges Wirken V. 12. 13. Dieses ganz im johanneischen System. *Σάρκα γενέσθαι* bedeutet dasselbe mit dem *ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι* des Johannes, 1, 4, 2. 2 Joh. 7, und mit dem Paulinischen *ἐν σαρκὶ φανερωθῆναι*, 1 Tim. 3, 16 [3]). *Ἐγένετο σάρξ* kann nur genommen werden: er ward *zu* Fleisch (vgl. das *γενέσθαι* Matth. 4, 3. Luk. 4, 3 und das *γεγεννημένον* Joh. 2, 9) [4]). Die

1) Wenn es nicht etwa blos aus einer *Anwendung* des *οἳ ἐγενν.* auf Christum entstanden ist, welcher (so Euthymius) auch als ein Solcher entstanden sei, um uns dahin umzuschaffen.

2) Die altgewöhnliche Erklärung (von Chrysostomus an — auch Grotius, Lampe u. A. legten in das *καί* hier causale Bedeutung: *darum* erfolge, was V. 13 gesagt war, weil u. s. w.). Man begriff nämlich nicht, wie *hier* erst die Erscheinung Christi eingeführt worden sein könnte, von welcher schon V. 9 ff. gesprochen hatten.

Auch Lücke hält *καί* für steigernd, aber nur in rednerischer Weise, dem *ἦλθε* V. 11 gegenüber.

3) Weniger gehört her das *κατὰ σάρκα* des Paulus, Röm. 1, 3. 9, 5, welches mehr Menschenerscheinung, Menschen*leben*, als Menschennatur, bezeichnet. Gar nicht Hebr. 2, 14 (*σώματος καὶ αἵματος κοινωνεῖν*), denn dieses bezieht sich auf den Menschen Jesus, nicht auf den Logos, und *σω. κ. αἷμα* bedeutet *nur* Leiblichkeit, Sinnlichkeit.

4) Die Socinianische Erklärung (F. Soc. zu d. St.: *ad exterminandum ex ecclesia Platonismum*): er *war* Mensch. Vgl. Luk. 24, 19.

kirchlichen Scheidungen und Fragen von der Vereinigung von Logos und Mensch in der Person von Christus haben ohne Zweifel den Evangelisten nicht berührt; also liegt in den Worten *weder* ausgesprochen, dass der Logos verwandelt worden sei in die Menschennatur [1]), *noch* gerade, dass der *ganze* Logos in die Menschenerscheinung übergegangen sei. Gewiss aber ist, dass hier, wie in allen jenen Stellen von der Fleischerscheinung, *σάρξ* ein ganzes Menschenwesen, Menschenleben bedeute [2]).

Ἐν ἡμῖν (vgl. *ἡμεῖς πάντες* V. 16) ist nicht auf die Menschen überhaupt, sondern auf diejenigen zu beziehen, unter denen Christus auftrat: 1, 1—3 [3]). *Σκηνοῦν* ist nach einem alten Sprachgebrauche der griechisch redenden Juden das gangbare, eigentlichste Wort für irdische Erscheinungen des Göttlichen oder Himmlischen. Ebenso *κατασκηνοῦν* und *κατασκήνωσις*,

1) Gegen diesen Gedanken einer Verwandlung erklären sich hier alle Kirchenväter (auch Apollinaris in d. Cat., sie gebrauchen dagegen auch das *σκηνοῦν* im fg. Satze) und ältere Theologen. Daher kommt auch ein merkwürdiger Zwang in die Erklärung des *σὰρξ ἐγένετο* — es soll nur bedeuten: er nahm es an (*μορφὴν δούλου ἔλαβε*): nach Chrys. ist der starke Ausdruck blos gegen die Doketen gebraucht worden, nach Proklus (Catene), um die vollkommene Vereinigung auszusprechen. Unangemessen gebraucht Chrys. für die kirchliche Deutung das *γενόμενος κατάρα* Gal. 3, 18. Passender würde mit Lampe *ἐγένετο* genommen werden: ward geboren, und *σάρξ* dann nur als Apposition.

2) Auf den Unterschied von *σάρξ* und *σῶμα* (D. Schulz, Lücke) macht hier schon Luther aufmerksam. Das Erste war im noch bestehenden A. T.lichen Sprachgebrauche ohne alle Zweideutigkeit. Uebrigens ist *σὰρξ ἐγέν.* allerdings wohl zu verstehen: ward ein Mensch, nicht abstract, ward Mensch (*σάρκινος*).

3) Das *in nobis* ist in der lat. Kirche uralt. Iren. 3, 22: *donans verbum quod habitavit in homine ut adsuesceret hominem percipere Deum, et adsuesceret Deum habitare in homine.* Aber so Augustinus (*verbum factum est in te*) und das Mittelalter, in mannichfacher Deutung. (Rup.: *in cunctis naturae humanae legibus*). Auch Euthymius schwankt dahin.

Alex. Zach. 2, 10. Ezech. 37, 27, und in jener, der unseren so verwandten, Stelle von der Weisheit, Sir. 24, 8. Das Wort erinnert ja an den alten Tempelnamen, σκηνή (3 Mos. 26, 11 f.). Die Apokalypse hat Beides oft so, σκηνή und σκηνοῦν (7, 15. 12, 12. 13, 6. 21, 3). Die Vergleichung des σκηνοῦν in unserer Stelle mit σκῆνος (2 Kor. 5, 1. 4) ist unangemessen [1]). — Dreierlei Segnungen leitet nun der Schriftsteller her von dieser persönlichen Gegenwart: eine im Anschauen (14. 15), in der Lebenserfahrung (16) und im Lernen (17. 18) [2]).

Die Sätze, καὶ ἐθεασάμεθα bis πατρός dürfen nicht um der Unregelmässigkeit des πλήρης willen als Zwischengedanke, Parenthese, angesehen werden. Denn die Sätze machen einen der drei Hauptgedanken aus, und πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας ist nur erklärender Beisatz zum δόξαν αὐτοῦ. Im θεᾶσθαι liegt bei Johannes Viel: fortwährendes, tiefes, segnendes Anschauen (1, 1, 1. 4, 14). So auch θεωρεῖν 7, 3. 8, 51) [3]). *Αὐτοῦ* bezieht sich nicht auf den Logos an sich, sondern auf den erschienenen, σεσαρκωμένος, auf Christus. Denn einestheils bedeutet δόξα bei Johannes,

1) Auf 2 Kor. 5 deutet schon Theodorus Mopsu. hin. Ebensowenig bedürfen wir der Vergleichung des Namens der *Schechina*, um jenen Gebrauch des σκηνοῦν zu erklären (Unzählige seit Grotius. Tholuck dagegen). Die alttheologische Meinung (auch bei Erasmus, gegen sie Beza), dass ἐσκήνωσε sich nur auf die Mensch*werdung* beziehe, entstand aus sprachlichem Irrthum. Uebrigens auch (de Wette dagegen) liegt weder im σάρξ noch im σκηνοῦν der Begriff des Niedrigen, Hinfälligen. Es wird ja im Folg. gerade die Herrlichkeit *in* dieser Erscheinung dargestellt.

2) Ἐθεασάμεθα — ἐλάβομεν — ἐξηγήσατο.

3) Es findet hierbei weniger ein mystischer als ein antiker Wortgebrauch Statt. Auch Lücke erwähnt die Neuplatoniker (*Jamblich. de myster.* p. 23 und Gale das.: ἐν τῷ θεωρεῖν τὰ μακάρια θεάματα, ἡ ψυχὴ ἄλλην ζωὴν ἀλλάττεται): aber diese meinen doch kein höheres Anschauen sinnlich gegebener Gegenstände, wie Johannes das Anschauen Christi meint.

wenn es von etwas Anschaubarem gebraucht wird, nie die Herrlichkeit des *göttlichen* Subjectes in Christus, (anders die δόξα des himmlischen Lebens, welche sich an ihm erneuern soll von der Präexistenz her, 12, 41. 17, 5. 22. 24), sondern die, aus dem Menschen Jesus hervorleuchtende, Herrlichkeit (2, 11. 11, 40) [1]). Anderntheils ist der μονογενὴς παρὰ πατρός, wie immer bei Johannes, nicht, wie ihn die Kirche deutete, der Logos, sondern der Mensch Christus, der Erste von den Gotteskindern (V. 12), und die apostolische Sprache überhaupt fasst ja den Begriff vom Gottessohne eigentlich *nur* so [2]). Das παρὰ πατρός mag wohl nur des Wohlklangs wegen neben den Genitiv μονογενοῦς gesetzt worden sein [3]). Denn völlig unstatthaft ist die Verbindung dieser Worte mit δόξαν [4]).

Der μονογενής gehört bekanntlich nur der Johanneischen Sprache an (18. 3, 16. 18. 1, 4, 9). Es ist ein Prädicat, in welchem sich die Begriffe des ἀγαπητός der drei Ev., und des Paulinischen πρωτότοκος (Kol. 1, 15. Hebr. 1, 6) und ἴδιος (Röm. 8, 32) darstellen, aber gesteigert: doch ist es, wie diese, ganz genau zu nehmen: unter den Kindern Gottes der eigentlichste Gottessohn. Hier allein steht es ohne υἱός, welches bedeutsamer durch den Beisatz ausgedrückt wird παρὰ πατρός. Τὴν δόξαν ὡς — Herrlichkeit angemessen, gehörig dem — [5]).

1) Euthymius: δύναμις τῆς θεότητος ἐκ τῆς σαρκὸς λάμψασα.

2) Auch der älteste kirchliche Sprachgebrauch. Im N. T. ist hierbei nur der Anfang des Br. an die Hebräer auszunehmen. Olshausen vertheidigt die alte Vorstellung, dass der Gottessohn hier der Logos sei, namentlich gegen Schleiermacher.

3) Origenes in d. Cat. und Euthymius (ὁ μονογενὴς ἀπό, so steht dort, πατρός bedeute den φύσει υἱὸς τοῦ θεοῦ. Zu wenig wieder legt Beza hinein, indem er bei παρὰ π. supplirt: ἐξελθόντος (Joh. 7, 29).

4) Theophylaktus, Valla, Erasmus. Auch F. Socinus.

5) Etwas Anderes meinten auch die KVV. nicht, wenn sie das ὡς durch ὄντως *erklärten* (Euthymius. Chrysost.: τὸ ὡς βε-

Es versteht sich, dass nicht bloss von Einem Ereignisse, Einer Scene die Rede sein solle, in welcher sich diese Herrlichkeit dargestellt habe (Matth. 17, 1 ff. u. Parall.; vgl. 2 Petr. 1, 16 ff.) [1]), sondern von der gesammten Lebenserscheinung Christi.

Im πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας soll also diese erschienene Gottesherrlichkeit ausgedrückt werden. Es ist gewiss schon ein Zug aus dem Charakter dieses Evangelium, dass *hierin*, nicht im Wunderwerk, jene Herrlichkeit angeschaut worden sei. Die Unverbundenheit im πλήρης (denn die Schreibart πλήρης ist völlig sicher, und ganz unpassend würde man πλήρης χαρ. κ. ἀλ. mit dem Folgenden verbinden; gegen die Annahme einer Parenthese ist schon gesprochen worden [2])) erinnert an manche Paulinische Stellen (wie Eph. 4, 2) und an viele der Apokalypse (wie 1, 5). Sie lag der hebräisch gefärbten Sprache nahe, aber keinem, auch nicht dem classischen, Sprachgebrauche fern, und man dachte bei ihr immer darauf,

βεβαιώσεως ἐστὶ καὶ ἀναμφισβητήτου διορισμοῦ): sie wollten damit nur verhüten, wie die älteren Ausleger auch sonst dagegen sprechen, dass das ὡς durch *quasi* übersetzt würde.

1) An die Transfiguration dachten die KVV. nur *neben* der δόξα im gesammten Leben: Wetstein *nur* an jene. Auch Tittmann.

2) Handschriftlich bezeugt ist nur πλήρη, aber schwach, und gewiss nur durch Abänderung des ursprünglichen πλήρης. Das lateinische *plenum* (schon bei Iren. 5, 18) darf nicht unter den verschiedenen *Lesarten* aufgeführt werden, da es eben der λόγος πλήρης u. s. w. ist. *Pleni* kann nur *Uebersetzung* sein.

Zum 15. Verse zogen es Erasmus und Paulus: jener mit mehr Recht, da er im 16. V. den *Täufer* sprechen lässt, welcher denn erklärte, dass er die χάρις und ἀλήθεια doch von *Christus* empfangen hätte. Schlechthin aber konnte diese dem Täufer nicht beigelegt werden.

Die Parenthese ist nicht entschieden bei denen in der alten Kirche und älteren Auslegung, welche, ohne sich über die Construction der Sätze zu erklären, nur πλήρης u. s. w. auf den Logos beziehen. Denn, wie oben bemerkt, bedeuten ja in der früheren Auslegung Logos und Monogenes dasselbe.

die Sätze im *Sinne* hervorzuheben, welche man auf solche Weise aus dem formellen Zusammenhange herausstellte [1]). *Χάρις καὶ ἀλήθεια* sind nicht als Eigenschaften, sondern, dem 17. Verse gemäss, als Segnungen aufzufassen, doch hier als dargebotene, dort als empfangene. Sie bezeichnen das durch Gott befriedigte Gemüth und den durch Gott befriedigten Geist. *Χάρις* hat Johannes hier allein, weil er Etwas dem *Gesetze* entgegenstellen will. Im Sinne ist es dasselbe, was bei ihm sonst *ἀγάπη* heisst (3, 16. 17, 23. 1, 4, 11). Aber *Wahrheit* ist hier die Verkündigung der rechten Gotteslehre (14, 6). Die Zusammenstellung von Gnade und Wahrheit, als göttlicher Prädicate, im A. T., mag dem Vf. vorgeschwebt haben (wie ja 2 Mos. 34, 6 f. [vgl. Ps. 25, 10. 36, 6] dieselben auch bei einer Offenbarung der Gottheit genannt wurden): aber die Prädicate selbst haben dort andere Bedeutung [2]). Natürlich aber können die Worte nicht nach der altbeliebten Redefigur in Einen Begriff zusammengezogen werden: *ἀληθινὴ χάρις*, oder *ἡ ἐν χάριτι ἀλήθεια* [3]).

V. 15 darf wieder nicht als Parenthese genommen werden. Er gehört vielmehr genau zu V. 14. Wie Johannes diese Logoserscheinung *angekündigt* habe (vgl. 6—8), so habe er dieselbe auch zuerst *wahrgenommen*, anerkannt. Auch die Geschichte V. 19 ff. beginnt ja mit einem solchen *zwiefachen* Zeugnisse des Täufers, auch 3, 28 weist auf dasselbe *zwiefache* hin. Aber dieses Zeugniss wird *hier* hereingestellt, weil die folgenden Segnungen von dem *Täufer* nicht er-

1) Bernhardy Syntax 462 f. — Ausdrücklich hat die abgebrochene Construction Iren. I, 1, 18 *plena* — auf *gloria* bezogen. Aber wahrscheinlich auch Nonnus, welcher die Worte *πλήρης χ. κ. ἀλ.* als eigenen Satz nimmt: *καὶ χάριτος πέπληθε καὶ ἀτρεκίης γενετῆρος*. Grotius erneute diese Erklärung: jetzt Tholuck.

2) Auch von den Alex. *ἔλεος καὶ ἀλήθεια* übersetzt.

3) *Ἀληθὴς χάρις* 1 Petr. 5, 12. *Χάρις ἐν ἀληθείᾳ* Kol. 1, 6. Das Erste Cyrill (*ὡς ἐν τελείῳ τελείαν καὶ ἀληθῆ*) und Kühnöl.

fahren werden konnten; nur die im unmittelbaren Anschauen.

Μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ. Das Präsens (dessen Bedeutung liegt auch im κέκραγε [1])) steht ohne Enallage: das Zeugniss besteht, liegt vor. Das κράζειν bedeutendes Wort (7, 37. Röm. 9, 27. Gal. 4, 6) weniger vom lauten, als vom vollen, entschiedenen Bekenntnisse. *Οὗτος ἦν* u. s. w. aus der Erzählung (V. 30) voraufgenommen (dort ἐστί): „Diesen meinte ich.“ *Ἐρχόμενος* in der gewöhnlichen Bedeutung, auf Auftreten, Erscheinung bezogen (4, 25. 10, 8): also nicht wie es Einige nahmen [2]), von der *Geburt* nach dem Täufer zu verstehen. Diese Sätze: *ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν* sind darnach verschieden aufgefasst worden, ob man ἔμπροσθεν und πρῶτος als gleichbedeutend nahm oder unterschied. Wenn *jenes*, so legte man den Unterschied der Sätze blos in γέγονεν und ἦν, das zweite würde dann durch ὅτι als steigernd bezeichnet worden sein [3]): und jene beiden Worte fasste man entweder von Existenz oder vom Range vor ihm, dem Täufer [4]). Aber es ist natürlicher, die Sätze im Sinne zu scheiden, und zwar den *ersten* auf Existenz, den *zweiten*

1) Das Perfectum hat die Bedeutung des bleibenden Erfolgs oder verstärkt die des Wortes.

2) Die Erklärung von der Geburt wurde in der alten Kirche mit der vom Auftreten meist verbunden: Chrysostomus erklärt sich entschieden gegen sie.

3) Apollinaris i. d. Cat. meint, es sei beigesetzt worden, um dem γέγονε die rechte Bedeutung zu geben, die des Seins, nicht des Werdens. Die Socinianer unterschieden Beides, ἔμπρ., und πρῶτος, wie Person und Amt. Schlichting: *digniorem dicit (πρῶτος) quia multo dignius adeptus esset officium.* Aehnlich Grotius.

4) Auf die Existenz scheint Nonnus Beides zu beziehen: πρῶτος ἐμεῖο βέβηκεν — ὅττι μεν ἦν πρώτιστος. Auf den Rang haben Beides die Meisten von denen bezogen, welche ἔμπρ. ἐ. γ. auf *diesen* deuteten.

auf den Rang vor ihm, dem Täufer, zu beziehen [1]), für welche Deutung theils die Ausdrücke ἔμπροσθεν und πρῶτος am meisten passen, theils, was das πρῶτός μου anlangt, *das* spricht, dass V. 30 diese Formel an die Stelle der im 27. V. tritt: οὗ οὐκ εἰμὶ u. s. w. auch eine Bezeichnung des höheren *Ranges*. Unter dem Vorherdasein ist hier wohl die im göttlichen Rathe zu verstehen [2]); sonst würde das ὅτι πρ. μ. ἦν keinen recht passenden Grund des Vorhergehenden angeben. „Der nach mir auftreten wird, war vor mir da (von ihm war vor mir die Rede 8,58. 12,41): denn er steht höher als ich.“ *Hier* nun hat allerdings das ἦν, dem γέγονεν entgegengesetzt, verstärkende Bedeutung: er war da, in dauernder Existenz. Πρῶτος drückt verstärkend das πρότερος aus (15. 18. 1, 4, 19) [3]).

Unser Evangelist lässt den Täufer in zwei Sätzen das aussprechen, was bei den Drei in der Formel liegt: ἰσχυρότερός μου ἐστι. Viele Ausleger haben in gleicher allgemeiner Ansicht der Stelle dem ἔμπρ. μου die Bedeutung geben wollen vom *Vorrange*, was we-

1) Origenes allein scheint in der alten Kirche so erklärt zu haben. Luther, Calvin, Bucer deuten auch das Eine auf Dasein, das Zweite auf Rang.

2) Dem Dasein in göttlicher Präexistenz widerspricht das γέγονε. Daher die grosse Uebereinstimmung der alten Kirche in der Erklärung des ἔμπρ. μου vom *Range*. Auf das γέγονε machen auch Tholuck und Olshausen aufmerksam. Dass es auf die προφορά des Logos sich beziehen könne (Meyer), halten wir nach dem, hier öfters bezeichneten, Charakter des Logos, für unangemessen.

Die Beziehung des ἔμπρ. μου γέγονε auf den *Sendenden* bei Mal. 3, 1 (Hengstenberg Christologie III. 489 f.) ist unwahrscheinlich, da jener Sendende ja entschieden Gott ist, und dem Täufer eine Vermischung von Gott und Messias gewiss nicht beigelegt werden kann. Uebrigens passen für jene Beziehung beide Erklärungen von Vorherdasein und von Vorrang.

3) Zu Luk. 2, 2 hat davon Bornemann vor *Scholia in Luc. XXVI* gehandelt. Dorville zu Chariton S. 478, Leipz. A., erinnert sich (zu: πρῶτον τῶν λόγων) unserer Stelle nnd der des Lukas.

nigstens dem Gegensatze von ὀπίσω μου nicht angemessen sein würde, dem πρῶτος die Beziehung auf Existenz [1]). Nach der gegebenen Deutung des ἔμπροσθέν μου γέγονε hat man *hier* wenigstens nicht nöthig anzunehmen, dass das Zeugniss des Täufers von Christus beim Evangelisten idealisirt worden sei. Wir können dergleichen auch im Folgenden nicht finden: selbst nicht 3, 27 ff. Nur höheren Messianismus: aber wir kennen die Formen viel zu wenig, in welche alle sich im Zeitalter Jesu der Messiasglaube gekleidet haben mag: und höhere, übersinnliche Bilder hat es gewiss dabei schon im Judenthum hie und da gegeben, solche, wie sie gerade dem Täufer in seiner Begeisterung am meisten nahe treten konnten.

Der, in der alten Kirche sehr gangbaren, Annahme, dass entweder 16—18, oder doch 16. 17 noch zur Rede des Täufers gehörten [2]), steht sowohl die Form der Stelle entgegen (ἐλάβομεν und ἡμεῖς πάντες), als der Sinn: denn, wie gesagt, es hängt in der Entwickelung des Evangelisten V. 16 — 18, Alles genau

1) Fast alle KVV. deuten es so: unter uns wollen wir nur Lücke nennen. Chrysost. und Euth. finden das ἔμπρ. μ. γέγονεν als prophetische Sprechweise (νόμος προφητείας): es gehe auf die spätere Verherrlichung Christi. Es mag möglich sein, dass ἔμπροσθεν auf die *vordere* Stelle sich beziehe (Gen. 48, 20 wird hier schon von Wolzogen erwähnt); wiewohl das Wort doch immer die Bedeutung hat von Etwas oder Einem, das sich vorweg bewegt, geht: aber hier passt das Wort gewiss nicht.

2) Origenes zuerst legt 16—18 dem Täufer bei, to. 6 c. 2: *Αὕτη — 19 — δευτέρα, τῆς προτέρας ἀρξαμένης ἀπὸ τοῦ· οὗτος ἦν — καὶ ληγούσης εἰς τό — ἐξηγήσατο.* To. 2 c. 29 ausdrücklich dasselbe. Er nimmt *sechs* Zeugnisse des Täufers im 1. Kap. des Joh. an. Nach Origenes erst Theophylakt wieder. Die Verse 16. 17 theilte Herakleon dem Täufer, den 18. dem Jünger zu. Origenes fand in der entgegengesetzten Meinung Feindschaft gegen die Propheten. Chrysostomus und Cyrill finden durch alle diese Verse nur den Evangelisten: auch Augustinus, anders Rupert u. A. Seit *Erasmus* hat sich die richtige Auffassung immer mehr befestigt.

zusammen. Es werden jetzt jene beiden anderen Arten der Segnung dargestellt, welche der Logos in seiner Gegenwart verliehen habe.

Vor V. 16 giebt der gewöhnliche Text *καί*, statt dessen die neuere Kritik das sehr beglaubigte *ὅτι* gesetzt hat. Aber es scheint dieses *ὅτι* eben durch jene Annahme entstanden zu sein, dass sich die Rede des Täufers fortsetze [1]: oder wenn man den 15. Vers in Parenthese fasste, fand man im 16. den Grund, Beweis für das Letzte im 14 [2]. Vielmehr führt *καί* angemessen in einen anderen Gedanken herüber. *Πλήρωμα* die Fülle des Göttlichen in ihm [3]. Es ist die *δόξα* V. 14, als sich mittheilend aufgefasst. Der Ausdruck braucht nicht aus dem damaligen speculativen Sprachgebrauche [4] entlehnt worden zu sein (ebenso wenig wie Kol. 2, 9): er lag hier schon nahe durch das *πλήρης* V. 14. Aber *καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος* soll nichts Anderes bedeuten als was im *πλήρωμα* liegt, wiewohl dieses nur von Einer Seite, der der *χάρις* dargestellt, weil V. 16 ja von Segnungen des *Lebens* handeln sollte. Für diese Formel, *χάριν ἀντὶ χάριτος*, giebt es keine passendere Erklärung, als die: eine Gnadenerweisung *um* die andere, also Gnade, welche durch das ganze Leben geht (etwas Aehnliches im Sinne ist die *ποικίλη χάρις* 1 Petr. 4, 10), und gewiss

1) So Origenes (6, 3): *πρῶτός μου καὶ τιμιώτερος παρὰ τῷ πατρὶ ὅτι* u. s. w. Nonnus: *ὅττι μὲν ἦν πρώτιστος, ὅτι ξύμπαντες* u. s. w.

2) Euthymius: *εἰπὼν ὅτι πλήρης χάριτος — φησὶν ὅτι ἐκ τοιούτου πληρώματος* u. s. w. Man könnte zwar mit Lücke das *ὅτι* für Bestätigung nehmen für das, was der Täufer *für sich* wahrgenommen hatte: jedoch ganz dieses hatte ja der Täufer nicht gesagt.

3) Der Wortgebrauch am meisten wie Römer 15, 29.

4) Doch ist dieser zweifelhaft. Dies Valentinianische *πλήρωμα* mag eher aus der Sprache N. T. herzuleiten sein. Dagegen sind die *πληρώματα θεῶν* des Jamblich, Myst. 1, 8, nicht dorther gekommen, wie Lampe annimmt, sondern der gnostischen Sprache accommodirt. Sie bedeuten den Inbegriff der Naturkräfte.

lässt sich diese Erklärung sprachlich rechtfertigen [1]). Weder kann ἀντὶ χάριτος einen Begriff für sich ausmachen (umsonst) [2]), noch kann der Sinn sein: an der Stelle Einer Gnade eine andere. Denn es könnte nur eine Gnade der *Mosaischen* Anstalt gemeint sein [3]): aber dieser Anstalt wird ja eben sogleich V. 17 die Gnadensache abgesprochen.

V. 17. Das Neuverliehene aus V. 14, im Gegensatze zu dem bisher Besessenen und zugleich auf die ἀλήθεια wieder hingewendet, welche V. 14 neben χάρις stand, und von welcher V. 18 eigens handelt. Merkwürdig ist der Gegensatz vom *Gesetze* [4]), wie er in den beiden, χάρις und ἀλήθεια, ausgesprochen wird, mehr noch dem Briefe an die Hebräer (12, 18 — 22)

1) An der alten Deutung nahmen schon Calvin und Beza Anstoss, und deuteten auf die richtige hin (Calvin: *quas in nos Deus dotes cumulat, peraeque ex hoc fonte)* und Luther stellte diese auf. Die meisten Beispiele, welche von Lampe an für diese aufgeführt worden sind, haben freilich im ἀντί mehr die Bedeutung, an der Stelle des Einen, als die, welche hier Statt findet, im Wechsel Eins um's Andere.

2) H. Grotius: „*Per ἀντί effertur, quia continet in se negationem pretii.*"

3) Dieses ist die durchgängige Deutung der alten Kirche. (Nonnus: ὄψιμον ἄλλην ἀντίθετον προτέρης χάριτος χάριν). Man täuschte sich damit, dass ja auch die Mosaische Anstalt von der Gnade Gottes hergekommen sei (χάριτι καὶ Ἰουδαῖοι σώζονται), und dass die neue Gnade ja immer höher stehe als die vorige. Aber es würde ja bei Joh. nicht von einer Anstalt *aus* Gnade, sondern *der* Gnade, die Rede sein. Jene alte Erklärung noch bei Paulus und Meyer.

Andere Deutungen: Origenes χάριν τὴν θειοτέραν κ. προφητικὴν ἀντὶ χάριτος τῷ κατὰ τὴν προαίρεσιν ἡμῶν, Offenbarungsgnade — Gnade in der Vernunft). Augustinus: Gnade der Seligkeit *(vitae aeternae)* für die Gnade des Glaubens. Diese wieder bei Schleiermacher: Gnade *dafür*, dass wir eine Gnade annehmen. Rupert unter anderen Erkll.: Gnade im irdischen Leben Christi statt der im vorzeitlichen. Lightfoot: *gratiam pro gratia propaganda.*

4) Immer wird aber doch das Gesetz *allein* erwähnt, als die einzige Offenbarung neben dem Evangelium.

entsprechend, als der Paulinischen Denkart [1]). Dem Mosaischen Gesetze, als einer Anstalt, welche von Gott geschieden habe, steht die Huld und die Wahrheit entgegen, in welchen so Gemüth als Geist sich wieder der Gottheit nahe fühlt. Wie *χάρις*, so hat auch *ἀλήθεια* hier eine andere, mehr subjective, Bedeutung als V. 14: das Wahrheit erkennen. *'Εδόθη* und *ἐγένετο* stehen sich angemessen gegenüber [2]); *ἐγένετο* ist vielleicht nicht blos: ward uns zu Theil, sondern überhaupt: sie wurden, sie erschienen zuerst.

V. 18 soll also die Ausführung des *ἀλήθεια ἐγένετο* sein. Aber es versteht sich von selbst, dass die Stelle im Sinne des N. T. *weder* von Offenbarung göttlicher Geheimnisse, *noch* von eigentlicher Belehrung durch das *Wort* nur, zu verstehen sei: es ist der Weg zur geistigen Gemeinschaft Gottes zu gelangen, welchen Christus uns gezeigt habe [3]).

Das *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε* kehrt 6, 46 und 1, 4, 12. 20 wieder, und ist entweder als religiöses Axiom überhaupt, oder als der alte heilige Gedanke (2 Mos. 33, 20), freilich dann in idealem Sinne, angewendet worden. Doch bedeutet der Gedanke

1) Die Bezeichnungen des Gesetzes als Schattens des Wahren (Kol. 2, 17. Hebr. 10, 1) gehören nicht hierher. Es liegen hier zwei ganz verschiedene Begriffe der Wahrheit vor.

2) Den Gegensatz hat man immer gefühlt, aber verschieden erklärt. *'Εγένετο* ist kurzweg eine geistigere Bezeichnung als *ἐδόθη*, und Lücke hat wohl Recht, wenn er sagt, vom Gesetze habe *ἐγένετο* gesagt werden können (Gal. 3, 17), aber nicht *ἐδόθη* von Gnade und Wahrheit. Die alten kirchl. Ausleger schwanken zwischen den Annahmen: *ἐγένετο* habe einen *volleren* Begriff (ist geworden, nach V. 2: Clemens Al. Päd. 1, 7. *ἔργον αἰώνιον τοῦ λόγου*. Orig. 6, 9: *οὐ δεδόσθαι μόνον, ἀλλὰ καὶ γεγονέναι*), oder den Begriff von *Freiheit* (*αὐθεντικὸν τὸ ἐγέν.* Theophyl.), oder von *Unmittelbarkeit* (*μηδενὸς μεσολαβήσαντος* Euthymius). De Wette deutet auf den Unterschied hin vom Positiven und Geschichtlichen.

3) Vgl. das *γνῶναι* und *κοινωνίαν ἔχειν* abwechselnd 1 Joh. 1, 3. 2, 3.

hier [1]) nicht blos die Unsichtbarkeit, Uebersinnlichkeit, sondern die Unerkennbarkeit Gottes überhaupt: aber diese nicht im absoluten Sinne, denn das Folgende hebt ja den Zustand des Nicherkennens auf, sondern nur, dass der Mensch *für sich*, d. i. der Mensch ausser der Verbindung mit dem höheren Princip, es nicht vermöge. „Nur der Gottvertraute konnte es uns sagen." Wie das *μονογενής υἱός* die höhere Würde des *Wesens* vom Sohne, so bezeichnet das *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* die höhere Befähigung in seiner geistigen *Eigenschaft*. Die grosse Verschiedenheit der Lesart nach *ὁ μονογενής* (*τοῦ θεοῦ*, *υἱὸς*, *θεός*, oder *υἱὸς θεός*) macht es wahrscheinlich, dass ursprünglich *nur ὁ μονογενής* gestanden habe [2]). *Ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* kann schon darum keine Bezeichnung eines *vergangenen* Zustandes sein [3]), weil ja der *Sohnes*name auch bei Johannes immer die menschlich erschienene *Person* Christi bedeutet (vgl. zu 14): wenn auch die Sprache jene Auffassung gestatten mag (vgl. 9, 25). Doch auch 3, 13.

1) In den zwei Stellen der Briefe ist *Unsichtbarkeit* zu verstehen.

2) Das *τοῦ πατρός* lag ja in dem: *ὁ ὢν εἰς τ. κ. τ. π.* Beiläufig, dass zwei angebliche Stellen der Orphika bei Olshausen zu d. St. (sie sollen sich auf den göttlichen Logos beziehen) gar nicht hierher gehören. In der Einen ist der *αὐτογενής* die Gottheit selbst, in der anderen bedeutet der *μονογενής* einen Uebriggebliebenen von den chaldäischen Orakelsprechern.

3) Doch schwankt die kirchliche Auslegung des *ὁ ὢν* — zwischen der Bedeutung als Imperfect, als Präsens, ja auch als Futurum: oder gar, und selbst bei Chrysostomus, wird *κόλπος* für Wesen genommen. Unbestimmt Augustinus: *secretum patris.* Auch die, im Ganzen immer vorherrschende, Erklärung des *εἰς κόλπον* von Vertrautheit (Euth.: *ἀεὶ ὁρῶν τὸν θεόν*) zog die metaphysische Bedeutung an sich. Chrysost.: *πολλὴ τῆς οὐσίας ἐγγύτης καὶ ἀπαράλλακτος ἡ γνῶσις.* Olshausen: die innigste Gemeinschaft setze das ewige Sein des Sohnes bei dem Vater voraus. Eigenthümlich Rupert: *in sinu, in custodia Patris — ut tentator Diabolus non inveniat.*

6, 46 ist das ὢν wohl nicht auf Vergangenheit zu beziehen. Aber auch der Sinn ist gegen jene Auffassung von einem himmlischen Zustande. Die Worte, ὁ ὢν — πατρός, würden dann eine blosse Verstärkung des vorhergehenden Prädicates sein, während sie nach unserer Fassung einen neuen Gedanken enthalten. Die Formel εἰς τὸν κόλπον [1]) ist wohl nicht aus dem Sprachgebrauche des gemeinen Lebens zu erklären (selbst 13, 23, ja auch Luk. 16, 22 ist dieser zweifelhaft): sie ist der natürliche Ausdruck für innige Vertrautheit [2]). Hier also jener, zum Himmel aufsteigen (3, 13. vgl. 6, 46) entsprechend. „Der um das Göttliche weiss."

Die Formel nimmt also Christum von Denen aus, welche Gott nicht geschaut hätten (vgl. 6, 46. 8, 38). Ob das ἐξηγήσατο in der besonderen Bedeutung gesetzt sei, in welcher es [3]) von der Orakeldeutung gebraucht worden ist [4]), oder in der gewöhnlichen, populären (wie ganz verwandt Sirach 43, 35: τίς ἑώρακεν αὐτὸν καὶ ἐκδιηγήσεται;) darauf kommt es nicht an. „Durch ihn ist uns das Göttliche [5]) klar geworden" (Matth. 11, 27. Luk. 10, 22).

1) Beim εἰς τὸν κόλπον ist ohne dogmatische Geheimnisse, jedoch auch ohne das εἰς nur sprachlich, materiell in der Bedeutung von ἐν zu nehmen, dasselbe anzunehmen, was beim πρὸς τὸν θεόν V. 1 bemerkt worden. Es bezeichnet ein lebendiges Verhältniss zum Vater.

Das classisch gewöhnlichere ἐν τοῖς κόλποις giebt Caesarius Dial. 1, 4.

2) So die meisten Neueren. Luther: der dem Vater liegt in den Armen.

3) Erasmus interpungirt nach πατρός, und supplirt ἑώρακε.

4) Vgl. Wetstein u. A., und z. B. Ruhnken zu Timäus Lex. Plat. W. ἐξηγητής p. 119.

5) Gleichgültig, ob man hinzuverstehe zum ἐξηγήσατο — τὰ τοῦ θεοῦ (Kühn.), oder, was er geschaut hat (was, wie gesagt, im ὁ ὢν εἰς τ. κ. τ. π. liegt). Nur nicht χάριν καὶ ἀλήθειαν — vielmehr dann blos ἀλήθειαν. Natürlich am wenigsten mit Euthymius, der es doch nur beiläufig (ἔστι καὶ ἑτέρως εἰπεῖν) aufführt: ὅτι τὸν θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε.

Dieses der Johanneische Prolog. „Das höhere Leben in Christus [1]) gehört dem göttlichen Geiste an, welcher von Anbeginn in der Welt, schaffend und erleuchtend, gewirkt hat. Die menschliche Erscheinung dieses Geistes wurde angekündigt — sie erfolgte, geistig wirksam, persönlich gegenwärtig: bildend, Leben verleihend, erleuchtend." Die folgenden Erzählungen, in welche der Schriftsteller schnell und mitten hinein (ganz wie Markus, die Person des Täufers, wie die von Christus selbst voraussetzend) übergeht, knüpfen sich in sofern genau an den Prolog an, als *Zeugnisse* und eigene *Anschauung* (die *μαρτυρίαι* und die *θεάματα*) den Hauptinhalt in allen Berichten und Reden dieses Evangelium, so auch den nächsten sogleich vom 1. Capitel ausmacht. Bis V. 34. die Zeugnisse, und in deren Folge die frühesten persönlichen Erfahrungen der Jünger.

Καὶ αὕτη ἐστὶ] gangbare Johanneische Formel, sowohl, um Geschichtliches auszuführen, als, um den Grund von etwas Gesagtem darzustellen. Hier findet jenes Statt. Das Zeugniss des Täufers tritt erst (27) allgemein ein, gemäss V. 6—8 (er sei nicht der Christus, aber dieser werde erscheinen), dann persönlich, gemäss dem 15. Verse: dieses mit V. 29 beginnend, V. 36 wiederholt. Ein drittes, alles Vorige steigernd, folgt 3, 27—36. Die Darstellung geht offenbar dahin, dass der Tag des zuerst erwähnten Zeugnisses der *Tauftag* Jesu gewesen sei. Denn nach dem unbestimmten Zeugnisse tritt V. 29 das persönliche *am folgenden Tage* ein. Für die *Versuchungs*geschichte hat unser Evangelium also keinen Raum. Denn vom Tauftage an erzählt der Evangelist genau nach der Tagefolge (29, 35. 44. 2, 1): doch die ganze Vorstellung einer

1) Gewiss kommt es bei den Fragen über die Präexistenz des Johanneischen Logos weniger darauf an (vgl. Lückens Abh., 1. 365 ff.), ob derselbe persönlich zu denken sei, als, ob der *ganze* in den Menschen Jesus übergegangen sei.

menschlichen Entscheidung Christi (so bedeutend sie auch gedacht ist, indem sie das, was wir den *Plan* Jesu zu nennen pflegen, vom Anfang an bei ihm vollzogen, bestimmt sein lässt) liegt nicht im Geiste dieses Evangelium. Die Tradition von dieser Versuchung ist dem Evangelisten wohl nicht fremd gewesen: er mag sie aber wohl erkannt haben als das, was sie war, als die Umkleidung einer Allegorie.

Hier nun schon in dieser Erzählung zeigt sich die, der Johanneischen Darstellung eigenthümliche, Ausführlichkeit, dieses Sichgehenlassen, vornehmlich nach Stellen sehr concentrirten Geistes. Der Evangelist hat dabei immer die Absicht zu charakterisiren, Christus, die Seinen, oder das Volk und seine Oberen.

Mit ὅτε ist ein neuer Satz zu beginnen [1]): zum Vorigen gezogen, ὅτε — σὺ τίς εἶ; würde das Zeugniss des Täufers auf die Zeit und den Act der jüdischen Sendung beschränkt werden; aber es soll ja nun die *ganze Reihe* von Zeugnissen des Täufers aufgeführt werden. Das καὶ vor ὡμολόγησε, wenn es minder gewöhnlich stehen sollte, ist doch ganz natürlich, da der Vordersatz, durch die eingeführte Rede, σὺ τίς εἶ; etwas lang gezogen worden war: der Nachsatz tritt also wie eine neue Periode ein. Bei ἀπέστειλαν [2]) ist der Zusatz πρὸς αὐτὸν sehr beglaubigt: und er ist eben jener sich gehen lassenden Erzählungsweise des Evangelisten ganz angemessen. Hier aber zuerst finden wir jene Johanneischen Ἰουδαῖοι [3]). Gewiss deutet, wie oben gesagt, der Name auf ein anderes Wesen und Leben hin, als das jüdisch-palästinensische. *Drei* Bedeutungen des Namens finden

1) Diese Verbindung hat Origenes gemacht (tom. 6, 6), wo freilich gewöhnlich τότε gelesen wird, auch Cyrill (S. 108 Aucher.). Zuletzt hat Paulus die Verbindung angenommen.

2) Oder auch nach Λευΐτας.

3) Abhandlung über die Johanneischen Ἰουδαῖοι von Fischer, Tüb. Zeitschr. f. Th. 1840. 2. mit Zweifeln an dem vierten Evanlium.

sich bei Johannes. Die Menschen von jüdischem *Geist*, wer und welche auch immer, dann die ἄρχοντες, endlich (vornehmlich Kap. 11) die Männer von *Jerusalem*. Aehnlich, und auf demselben freieren Boden, gebraucht den Namen Lukas, AG. 23, 12. 20. 27. Wir haben in den einzelnen Stellen die Wahl zwischen jenen Bedeutungen: aber hier sind es gewiss Archonten, es ist das Synedrium gemeint. — Das ἱερεῖς καὶ Λευῖτας ist aus dem ältesten Sprachgebrauche hergenommen, in welchen diese die einzigen geistlichen Volkshäupter waren. Hier sind es wohl untergeordnete Männer, wenn auch von eigentlichem Priestercharakter, und es ist zu glauben, dass dieser Gebrauch jener Namen damals bestanden habe, also die alten Hauptnamen an niedere Stellen vertheilt worden seien [1]). Doch diese Verhältnisse zwischen Synedrium, Secten, Priestern, wie sie damals bestanden, sind uns zu wenig bekannt. Ἐξ Ἱερόσ. gehört gewiss zum ἀπέστειλαν. „Ihn zu fragen, wer er wäre?" Dieses ist der Antwort zufolge, und nach V. 25, in einem bestimmteren Sinne gemeint, als welchen die Worte aussprechen.

Ist nämlich diese *Absendung* auch von unserem Evangelisten allein berichtet worden (denn das Kommen vieler Pharisäer und Sadducäer zu Johannes, Matth. 3, 7, lässt sich ebenso wenig hieher beziehen,

1) Doch hat die Johanneische Sprache überhaupt die jüdischen Namen und Titel frei gebraucht: wie eben beim Ἰουδαῖοι zu bemerken war: 18, 3, wahrscheinlich bei σπεῖρα und χιλίαρχος. In solchen Eigenthümlichkeiten liegt, wie hier auch Lücke andeutet, eher ein authentischer Zug. — Indessen könnten diese Priester auch Solche sein, welche im Wissen *über* dem damaligen Synedrium standen, wie der Tractat Joma c. 1, 3 (vgl. (Sheringham zu d. St.) Gelehrte, hier Alte des Synedrium genannt, erwähnt, welche den Hohenpriester unterweisen sollten.

Eigenthümlich Origenes: Priester seien gesendet worden, als Stammesgenossen des Täufers. To. 6. c. 4: ὡς συγγενεῖς ὄντες (wohl ὄντας) τοῦ Βαπτ. ἀπὸ γένους ἱερατικοῦ τυγχάνοντος.

als die Erzählung bei Lukas 3, 15, welche die Frage in das *Volk* legt, gegen den Johanneischen Bericht ist), so hat sie doch so wenig Unwahrscheinliches, dass wir dieser Erzählung sogar einen ganz geschichtlichen Charakter beilegen möchten. Selbst wenn das Taufen des Johannes nur eine ungewöhnliche Handlung, oder ein neuer *Ritus* gewesen wäre, oder nur, wie das ganze Auftreten des Täufers, eine *prophetische* Darstellung; würde es dem Synedrium angemessen gewesen sein, Kenntniss davon zu nehmen (gemäss 5 Mos. 18, 21 f., und vgl. das ganz Aehnliche, Matth. 21, 23. Mark. 11. Luk. 20) [1]). Aber es ist hier bestimmt gesagt worden (V. 25), und das gesammte Taufwerk des Johannes würde ausserdem unbegreiflich sein: dass jenes Taufen in Beziehung auf die *Messias*erwartung gestanden habe [2]). Die prophetischen Stellen von dem Sühnwasser in der Messianischen Zeit (Ezech. 36, 25 f. 37, 23. Zach. 13, 1) erklären diese Beziehung hinlänglich. Also die Frage *war:* in welches Verhältniss der Täufer sich zum Messias setzen wolle? [3]) und sie *gründete* sich auf sein Taufen.

Dem betonenden: *καὶ ὡμ. κ. οὐκ ἠρν.* steht zur Seite ein zweites *καὶ ὡμολόγησε*, welches die Rede selbst einführt, also nur die Bedeutung von *οὕτως* hat. „Der Christus bin ich nicht" (Lachm.: *ὅτι ἐγὼ οὐκ εἰμὶ ὁ Χρ.*, auch innerlich angemessener als die gewöhnliche Schreibart) [4]). Ganz mit unserem Evang. stimmt die Erzählung des Paulus: AG. 13, 25. „Wie nun?

1) *Lightf. harmonia evv.*, Opp. 1. 384.

2) Lücke gegen Weisse für die Möglichkeit, dass das Taufen für Messianisch gehalten worden sei.

3) Nonnus V. 66: *τίς σὺ πέλεις; μὴ Χριστὸς ἔφυς;* Enthymius: *τὴν διάνοιαν αὐτῶν ἀπιδών.*

4) Luc.: *ὅτι οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χρ.* Jene lässt die Antwort hindurchschauen, dass allerdings dieses Taufen eine Messianische Beziehung habe.

Was kann sonst sein?" [1]) „Elias der Prophet? Ich bin es nicht." Beide Namen, freilich nicht im jüdischen Sinne (Elias*artig*, wie Luk. 1, 17 — *ein* Prophet) legte Christus seinem Vorgänger bei (Matth. 11, 14. 17, 10—13. Mark. 9, 12) [2]) und die christliche Tradition liess dann, wie Markus 1, 1 f., beide prophetische Verkündigungen in einander fliessen, aus Jesaia und Maleachi, von denen der Täufer nur die erstere auf sich beziehen mochte (hier V. 23). Die Erscheinung des Elias, nicht durch Seelenwanderung, sondern in persönlicher Rückkehr, wie er ja dem Hades nicht zugefallen sein sollte, sondern Himmelsbürger geworden; war vielleicht schon vor Maleachi (4, 5 vgl. Sir. 48, 10 f.) Volkslegende gewesen [3]), und sie ist es im Judenthum geblieben in den buntesten Ausschmückungen [4]).

„*Der* Prophet" [5]) hier, und 25, wie 7, 40 f., vom Messias unterschieden, welcher anderwärts denselben

5) Die falsche Erklärung des τί οὖν — was denn sonst? zeigt sich bei Nonnus V. 70: εἰπὲ, τίς οὖν σὺ πέλεις;

2) Ein *Widerspruch* kommt in die evangelische Geschichte nicht, wenn man auch annehmen wollte, dass der *Täufer* sich selbst das Eliasprädicat in keinem Sinne habe beilegen wollen, dass er also von sich geleugnet habe, was Christus ihm zugeschrieben hätte. (So schon die jüdischen Gegner dieser Geschichte: vgl. Chisuk Emunah in Wagenseil. tela ign. II. 317. 432.) Indessen hat man von Altersher die Rede des Täufers hier nur als Gegensatz gegen die materiellen Vorstellungen von Elias Wiederkehr verstehen wollen. Unter Anderen auch Nonnus V. 71 f.: *οὐ μετανάστης ὄψιμος Ἠλ. παλινόστιμος εἰς χθόνα βαίνω* — und die meisten Neueren.

3) Vielleicht wenig später dann die von Henoch, dem Manne gleichen Geschicks, welchen aber eine mehr geistige Bedeutung und Wirksamkeit, vornehmlich Wanderungen im Geisterreiche, zugeschrieben wurden.

4) Zu den späteren jüdischen Eliassagen u. A. Wagenseil a. O. I. 540 ff.

5) Ὁ vor προφήτης scheint nicht gelesen zu haben der Syrer — auch Augustinus erklärt: *aliquis praeveniens praeco.*

Namen führt (6, 14)[1]: ein anderer Vorläufer des Messias. Ob nun in einer bestimmten Person (Jeremia, weil vornehmlich Er um das Geschick seines Volks geklagt hatte, vielleicht auch, weil er im heidnischen Lande, in Aegypten, begraben sein sollte, also an einer Stätte, da er keine Ruhe fand: Matth. 16, 14. Luk. 9, 19 vgl. 2 Makk. 2, 7 f. 15, 13) oder überhaupt ein Prophet, wie ja in einigen Evangelienstellen die Volksmeinung selbst nicht bestimmt erscheint — ἢ ἕνα τῶν προφητῶν. Die Rückkehr eines Propheten vor der Messianischen Zeit mag nach 5 Mos. 18, 15 erwartet worden sein; vielleicht wurde diese Stelle erst im Urchristenthum für eine Ankündigung des Messias selbst gehalten (AG. 3, 22. 7, 37)[2].

V. 22, ganz in der raschen, unverbundenen Sprache des gewöhnlichen Lebens gefasst. „Sage, wer du seiest: damit wir Antwort geben können unseren Sendern.“ *Τί λέγεις περὶ σεαυτοῦ;* soll wohl nicht gleichbedeutend sein dem τίς εἶ; Mit den erwarteten *Personen* waren sie zu Ende: sie konnten ihn nur noch um eine Erklärung über sich fragen. Und *diese* giebt ihnen der Täufer, die Volkssagen von sich weisend, rein aus dem prophetischen Wort. Jene Stelle, Jes. 40, 3, wird denn in unserem Evangelium allein dem Täufer selbst in den Mund gelegt, doch nicht eigentlich als *Citat* (καθὼς — προφ.) und die proph. Worte abgekürzt; das εὐθύνατε fasst den Begriff von den beiden zusammen: ἑτοιμάσατε und εὐθείας ποιεῖτε. „Eine gewöhnliche Erscheinung, aber einem Gewaltigen den Weg bahnend.“ Im ἐγὼ φωνή[3]) liegt ge-

1) Erasmus verstand ὁ πρ. vom Messias: gegen ihn Calvin zu d. St.

2) Die ganze alte Kirche, und viele Neuere (auch Bleek und Lücke) beziehen auch das ὁ προφήτης unmittelbar auf die Stelle im Deuteronomion.

3) Φωνὴ βοῶντος natürlich nicht die Stimme eines Anderen (*vox clamantis*, selbst von Calvin gepresst), sondern: ich bin der, von dessen Stimme es heisst —

wiss keine besondere Bedeutung, φωνή dem λόγος entgegengesetzt, wie es die alte Kirche oft annahm, schon darum nicht, weil ja für Johannes im *Logos*namen gar nicht der Sprecherbegriff gelegen hatte, und, da der Prolog ja überhaupt ohne Nachwirkung im 4. Evangelium ist. Wie die Worte stehen, antworten sie zugleich auf die Frage: Τίς εἶ; und τί λέγεις περὶ σεαυτοῦ;

Ἐν τῇ ἐρήμῳ gehört im Original zu dem folgenden Satze: es ist gewiss [2]), dass diese Worte bei allen vier Evangelisten zum ersten Satze gehören, wie bei dem Alexandriner. Natürlicherweise, da ja die folgenden hier in uneigentlicher Bedeutung gebraucht werden, für welche das ἐν τῇ ἐρήμῳ nicht passte. Dem Alexandriner war vielleicht nur das in der Wüste Verweilen dunkel. *Dem Herrn*, zweideutig, ob Gott (wie Luk. 1, 16. 76), oder dem Messias (schlechthin so genannt nach Mal. 3, 1).

V. 24. Die Lesart οἱ ἀπεσταλμένοι ist sehr sicher: bei einigen Alexandrinern [3]) ohne οἱ — so dass dieses hier *andere* Abgesandte gewesen seien. Aber es soll durch diese Bemerkung: *jene* Abgesandten hätten zu den Pharisäern gehört, das Genaue [4]), oder auch das Dringende der Frage erklärt werden. Daraus, dass sie V. 25 in dem Gebrauche der prophetischen Stelle noch keinen Anspruch finden, mit dem Messias im Ver-

1) Origenes findet den Begriff des *Vorläufers* im Worte φωνή (caten.: ἀνάγκη πρὸ λόγου φωνὴν γίγνεσθαι. So auch Theophylakt). Freilich Jener gegen Herakleons Entgegensetzung von λόγος, φωνή und ἦχος.

2) Lampe und Paulus ziehen ἐν τῇ ἐρήμῳ zum folgenden Satze.

3) Origenes tom. 6, 5. 13. Er findet sogar einen Unterschied des Betragens bei den Priestern und diesen Pharisäern (ein ὑβριστικόν bei diesen). Nonnus V. 88: καὶ χορὸς ἄλλος ἄπιστος — πέμπετο — Auch Cyrill scheint Beide zu trennen.

4) Ammonius Caten.: ἀκριβέστεροι περὶ τὴν γνῶσιν τῶν γραφῶν —

hältniss zu stehen („mit welchem Recht taufst Du, wenn Du weder Messias, noch Einer seiner Vorläufer [1]) sein willst?“), ist es klar, dass der Evangelist *diese* Juden die Stelle Jes. 40 *nicht* für Messianisch nehmen lasse: was sonst immer die gangbarste Judenmeinung gewesen ist [2]).

Die Antwort des Täufers V. 26. 27 geht auf Beides ein, was in der jüdischen Frage lag, dass er sich keine Beziehung auf den *Messias* beilege, und, warum er *taufe*. Nämlich: er schreibe sich allerdings eine solche Beziehung, ein solches Verhältniss zu, aber keines wie in jenen glänzenden Volksbildern, sondern lediglich das eines Dieners; und, seine Taufe sei keine Krafthandlung, wie in ihrer Meinung eine zur Messianischen Epoche erscheinen sollte, sondern ein sittliches Symbol [3]).

Dass der Täufer auch dem *Messias* keine äusserliche Taufe jener höheren Art beilegen möge, sondern nur eine Taufe im uneigentlichen Sinne des Worts, einen *geistigen* Act [4]): dieses wird *hier* noch

1) Das richtige οὐδέ — οὐδέ hat der Lachmann'sche Text.

2) Es bleibt unbestimmt, ob die Juden nach Johannes bei allen Drei auf gleiche Weise das *Taufen*, wenigstens für möglich gehalten haben. Wohl nicht: wenigstens vom Messias (vgl. zu V. 31) und vom Propheten sind solche Meinungen unwahrscheinlich: nur für eine Sache der Messianischen *Zeit* hielten sie das Taufen. Von Elia freilich haben die Juden von Altersher ein Taufen angenommen, entweder für das Volk (Lightf. hor. zu V. 25), oder für den Messias (s. zu V. 31).

3) Origenes, welcher sich gegen Herakleon zu beweisen bemüht, dass die Antwort ganz passend sei (μάλιστα πρὸς ἔπος), trifft im Gesammtgedanken mit dem Obigen überein (to. 6, 15): *seine* Taufe, sage der Täufer, sei σωματικώτερον, und der Messias προηγουμένης οὐσίας, was er freilich sonderbar genug im μέσος ὑ. ἕστ. finden will, als welches auf ein übermenschliches Allenthalben hindeute, verstärkt dann durch ὃν οὐκ οἴδατε. In dem Letzten finden auch die späteren Griechen etwas Göttliches bezeichnet.

4) Daher ἐν ὕδατι nicht dem ἐν πνεύματι entgegensteht, wie die Auslegung gewöhnlich annimmt, sondern *beide* Taufen sind

nicht erwähnt, es tritt erst V. 33 hervor. Hier kam es nur auf seine, des Täufers, Stellung an.

Ἐν ὕδατι braucht nicht den Sinn zu haben von ἐν ὕδατι μόνον, sondern in prophetischer Verachtung des Aeusserlichen, Sinnlichen, legt er in die Bezeichnung seiner Taufe als einer nur *äusserlichen*, schon den Begriff des Kraftlosen, Unmächtigen. Sie sei, sagt er, nur ein sittliches Symbol [1]). Μέσος ὑμῶν ἕστηκε hat, wie oben gesagt, gewiss noch keine *persönliche* Beziehung auf Jesus: denn persönlich ist dieses Zeugniss des Täufers ja noch nicht. Am wenigsten sollen die Worte bedeuten, dass Christus sich schon in diesem *Volkskreise* befinde [2]). Es soll vielmehr auch dadurch, dass der Höhere schnell, jetzt sogleich erscheinen werde, auf das Untergeordnete *seiner*, des Täufers Bestimmung hingedeutet werden. Ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε — wenn es nicht innerliche Bedeutung hat: welcher über euer Wissen, Begreifen hinausgeht; schliesst es den Täufer mit ein: es bedeutet den überhaupt noch Unbekannten. Ὁ ὀπίσω — γέγονε wie V. 15: nach mir kommend, aber Mehr als ich. An die Stelle des πρῶτός μου ἦν V. 15 und wieder 30, tritt hier (vgl. S. 32) die Formel: οὗ ἐγὼ — ὑποδήματος, welche die feststehendste ist in den Traditionen über Johannes den Täufer. Ganz dieselbe geben Markus und Lukas: bei Matthäus steht die, nach Bild und Sinn gleiche: βαστάζειν τὰ ὑποδήματα [3]). Der Sklavendienst, welchen die Formeln bezeichnen, ist übrigens wohl ganz eigentlich

jener Messianischen Taufe entgegengesetzt, an welche das Judenthum glaubte.

1) Im βάπτισμα εἰς μετάνοιαν (Matth.) und μετανοίας (Markus und Lukas, zweimal) liegt derselbe Sinn.

2) Σήμερον ὑμείων μέσος ἵσταται. Nonnus.

3) Alle Drei haben ἱκανός, wo Johannes ἄξιος giebt. Origenes (to. 6, 20) will diese Begriffe unterscheiden. Es liegt derselbe Sinn in Beidem, im ἱκανός nur stärker.

gemeint, kein blosser Ausdruck für Unterordnung: auch nicht ihm in seinem Werke zu *dienen* sei er geeignet.

Die beiden Sätze des Verses: *αὐτός ἐστιν*, und, *ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονε*, haben oft gefehlt, oder sind in abweichender Form oder Stellung gelesen worden. Die neuere Kritik hat sich daher meist [1]) entschieden für: (im Zusammenhange mit dem Vorigen) *ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος οὗ ἐγὼ* (oder auch dieses weggelassen) *οὐκ* u. s. w. Es würde dieses an sich ganz angemessen sein, da dieses Zeugniss, wie gesagt, noch allgemein sein sollte, und oben V. 15 auf das bestimmtere, V. 30, gewiesen wird. Doch eben V. 30 *wiederholt* mit *περὶ οὗ ἐγὼ εἶπον*, ausdrücklich unsere Stelle, welche denn also nicht gekürzt werden darf. „Nach mir kommend, und früher doch auch als ich: dem ich kaum zu dienen würdig bin.“ Wiewohl die übereinstimmende Weglassung jener Sätze in so vielen und wichtigen Zeugen schwer zu erklären ist [2]).

Bei der historischen Bemerkung V. 28 findet wohl keine besondere Absicht Statt. Johannes liebt dieses Befestigen, Veranschaulichen von dem, was er erzählt: wie hier mit dem Orte geschieht, so anderwärts mit der Zeit da Dinge geschehen [3]). „Dieses geschahe in — wo Johannes taufend sich aufhielt.“ Aber die Schreibung des Ortsnamens war bekanntlich von Altersher zweifelhaft.

1) Die Griesbachischen Texte lassen die beiden ersten Sätze weg, Lachmann hat sie eingeklammert: die Lateinische Kirche ist weniger bestimmt gegen dieselben. Beibehalten haben sie Knapp (auch in der Hahn'schen Ausgabe), Scholz, auch Matthäi.

2) Bei Nonnus fehlt jenes Beides: aber auch das *ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε.*

Aus den Evangelienharmonie'n ging auch hier in Handschriften über der Beisatz: *ἐκεῖνος ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* (Matth. 3, 11. Luk. 3, 6).

3) So auch das *dreimalige τῇ ἐπαύριον* (29. 35. 44), und wieder die *Dreizahl* (*τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ*) Cap. 2. V. 1. Irren wir nicht, so hat man darin neuerlich etwas Künstliches gefunden.

Ἐν Βηθαβαρᾷ war sonst die gangbare Schreibart, wiewohl von den Kritikern längst bezweifelt. Seit Griesbach haben alle Texte: *ἐν Βηθανίᾳ*. Es ist entschieden, dass Origenes auch in *diesem* Ortsnamen [1]) die damals anerkannte [2]) Schreibung *Βηθανίᾳ* in *Βηθαβαρᾷ* verändert hat, weil er kein Bethanien jenseits des Jordan kannte, aber ein Bethabara, und dort die Sage von dem Taufen des Johannes. Origenes selbst und viele Neuere halten es für dasselbe mit Beth Bara, Richter 7, 24 [3]). Für den Namen Bethanien spricht schon, dass man ihn nicht hereingebracht haben würde neben das *πέραν τοῦ Ἰορδάνου*, da die evangelische Tradition ja nur das diesseitige kannte. Der Meinung, dass Ein Ort mit beiden Namen genannt worden sei, vielleicht zu verschiedener Zeit, bedürfen wir nicht [4]). Gewiss aber ist, wenn Bethanien gelesen wird, nicht ein *diesseitiges* zu verstehen [5]). Paulus und Kühnoel

1) Des anderen bekannten Beispiels bei den „Gergesenern" gedenkt Or. selbst bei d. St.

2) Origenes erkennt dieses an: auch der Syrer hat Bethanien und Nonnus (vielleicht aber vom diesseitigen: *ἐγγύς — ἀντιπέρηθεν Ἰορδανίου*), wiewohl auch bei diesem (V. 100) *Βηθαβάρας* als Variante da ist. In der lateinischen Kirche (Augustinus, Mittelalter) ist Bethanien stehen geblieben: freilich als jenseitiges und zugleich als das bei Jerusalem.

3) Auch Gesenius im Thes. (Lightf. chorogr. 575 ff.) Wenn dieses Beth Bara nicht *diesseits* des Jordan zu suchen ist.

4) Ueberdiess scheint Orig. seinen Ortsnamen vielmehr Beth habbara (*οἶκος κατασκευῆς* erklärt er), nicht —*ab*ara (Ueberfahrt) ausgesprochen zu haben: und für den Namen Bethanien passt die hier beliebte Ableitung (Schiffsplatz) gar nicht. Es brauchen nicht einmal dieselben Gegenden gewesen zu sein, die von diesem Bethanien und von Bethabara. Nach Robinson (II. 498. vgl. 508) ist der Jordan, vornehmlich in gewisser Jahreszeit, reich an Fuhrten, und sind die Annahmen von der Oertlichkeit der Johannestaufe dort noch jetzt sehr verschieden.

5) Es ist sogar der ganze Zusatz: *πέραν τοῦ Ἰορδ.*, und dann *ὅπου ἦν* u. s. w. (mit *πέραν τ. I.* zu verbinden) wohl nur darum gemacht worden, um *dieses* Bethanien von dem bekannten zu trennen.

behaupteten dieses [1]), und suchten es mit 3, 26. 10, 40 zu vereinigen. Andere fanden dasselbe in der Stelle, aber sie meinten, darin einen topographischen Fehler eines Nichtpalästinensers zu erkennen [2]). Aber auch bei einem solchen halten wir eine solche Unwissenheit über einen, in der evangelischen Geschichte classischen, Ort für ungedenkbar.

V. 29 — 34 folgt das zweite, bestimmtere, *persönliche* Zeugniss des Täufers. Also ist auf das τὸν Ἰησοῦν V. 29 der Ton zu legen. Ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν nicht zur Taufe (vgl. V. 33: zweifelhaft ist dieselbe Formel Matth. 3, 33), sondern den Prediger der Wüste zu hören: denn noch war ja der Täufer der Mittelpunct für alle diese Gruppen (daher das ὁ Ἰωάννης, welches die neuere Kritik weglässt, auch innerlich Nichts für sich hat). Aber er hört es *hier* eben in der Erzählung auf zu sein.

Diese Rede beginnt mit berühmten Worten V. 29. Auf die ausführlichen Erörterungen hinweisend [3]), begnügen wir uns mit Folgendem.

Was das *Verhältniss* der beiden Sätze (ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ — ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου) zu einander anlangt, so darf man sie gewiss nicht im Sinne von einander trennen, wie auch diejenigen gethan haben, welche vor dem zweiten ein neues ἴδε lasen oder dachten [4]). Ὁ αἴρ. τ. α. τ. κ. ist

1) Paulus so, dass diese Scene gar nicht der Taufplatz gewesen sei: ὅπου nur auf Ἰορδάνου bezogen. Kühn. denkt nur ein diesseitiges B., nicht das bei Jerusalem.

2) Mit diesen neuerlichst auch Ammon, Leben Jesu I. 260 ff., „Bethanien“ könne sich vom Redactor des Johanneischen Evangelium herschreiben.

3) Aus alter Zeit vgl. *Deyling. Obss. SS.* III. 325 ss. Das Ausführlichste aus neuerer Zeit: *J. Ph. Gabler meletemata IV. etc.* (1808 — 811). *Opuscc.* 518 ss.

4) So in der lateinischen Kirche sogar gewöhnlich, nachdem Augustinus (tr. 4, 10) durch das wiederholte *ecce* nur die beiden Gedanken *heben* gewollt hatte. Denn im Sinne *verbindet* A. die beiden Sätze genau: „*Qui non assumsit de nostra massa pecca-*

nur Ausführung von dem, was im Bilde des Gotteslammes liegen sollte. Dieses erhellt schon daraus, dass V. 36 der zweite Satz wegbleibt: (freilich, besonders im abendl. Text, oft beigesetzt).

Aber in der *Worterklärung* ist Alles hier verschieden aufgefasst worden. Ὁ ἀμνός kann an sich sowohl ein gewisses Subject in heiliger Schrift oder Geschichte bedeuten, das so genannt gewesen sei (*jenes* G. L.) [1]), oder nur auf die Person Jesu hinweisen sollen (*das* Gotteslamm). Doch gewiss ist es im ersteren Sinne gemeint. Τοῦ θεοῦ oft eine vieldeutige, auch wohl mit Absicht doppelsinnige, Formel (vgl. nebst Ps. 51, 18 ἔργα θεοῦ 6, 29. Eph. 4, 18): doch blos erhebend, verherrlichend, („göttlich") ist sie wohl niemals [2]). Aber sie kann bedeuten: von Gott geordnet, oder, für Gott bestimmt, oder ihm gefällig, in seinem Sinn. Auch dieses macht für den Sinn keinen bedeutenden Unterschied.

Doch die grösste Differenz hat sich in jenes Prädicat gelegt: ὁ αἴρων u. s. w. Das Particip scheint nicht sowohl ein *fortwährendes* [3]) Hinwegnehmen, als die *Bestimmung* dafür [4]) anzuzeigen. Ὁ κόσμος im

tum, ipse est qui tollit peccatum." Unter den Neueren trennt nur Kühnoel den Gedanken der beiden Sätze.

1) Auf die Stelle in Jesaia, von welcher sogleich, beziehen das ὁ ἀμνός die griechischen Väter von Chrysostomus an (nicht Origenes, dem es die Catena beilegt: vgl. Lücke zu d. St.) insgesammt. Die Parallelen bei Lücke des ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, und ἡ ῥίζα, ὁ λέων Röm. 15, 12. Apok. 5, 5 sind ganz angemessen.

2) Diese Erklärung, welcher selbst Lücke sich nähert, kann nicht Statt finden. Euthymius giebt sie: und seinem οὐ μόνον λογικός, ἀλλὰ καὶ θεῖος scheint Nonnus nahe zu kommen, welcher, indem er, der Einzige im Alterthum, den Satz ὁ αἴρων τ. α. τοῦ κ. *weglässt*, hier dem ἀμνός das Prädicat ἐχέφρων, V. 36 λάλος beisetzt: wenn diese Prädicate nicht nur den uneigentlichen Gebrauch des ἀμνός bezeichnen sollen (wie im ἔμφρων παλμός von d. Taube bei V. 32).

3) So αἴρων, im Unterschied von ἄρας, von O., Ammonius (Cat.) und Chrysostomus erklärt. Auch Erasmus legt den Ton auf das Wort.

4) Dem ὁ ἐρχόμενος und Aehnlichem entsprechend.

Sinne des Prologs: Menschenwelt, doch hier auch wohl mit der Bedeutung des Hülfsbedürftigen, Mangelhaften [1]). Aber von der Deutung der Formel *αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν* hängt die Auffassung des Sinnes vom *ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* ab: denn die Sätze gehören, wie gesagt, zusammen.

Drei Deutungen jener Formel stehen einander gegenüber. 1. Die altgewöhnliche der Kirche [2]), wiederum der meisten Neueren: Sünden*schuld* auf sich oder hinwegnehmen, Sünde büssen, versöhnen [3]). Dann muss das Bild des Lammes ein Sühnopfer bezeichnen. 2. Die Socinianische [4]), welche immer ihre Freunde gehabt hat [5]): Sünde, *Sündhaftigkeit* hinwegnehmen. (1 Br. 3, 5 giebt nur eine scheinbare Stütze dieser Erklärung [6]): umgekehrt haben Andere [7]) auch dort den Begriff von Sündenbüssung finden wollen). Das Lammesbild müsste dann Unschuld bedeuten, als die Bedingung davon, bessernd auf Menschen einzuwirken (wie allerdings 1 Br. a. O. neben einander steht: *ἵνα ἄρῃ* u. s. w. *καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι)* [8]). 3. Die

1) Wenn wir auch in das Wort *κόσμος* hier nicht gerade die stärkste Bedeutung legen mögen (vgl. zu 4, 42), so ist es doch auch gewiss nicht auf Judenthum oder auf Heidenthum zu beschränken.

2) Vgl. Suicer unter *ἀμνός*. Wenn Origenes den Begriff von *καθάρσιον* in der Formel findet (c. 35), meint er auch ein *Versöhnendes*.

3) Nur diese beiden Bedeutungen *(suscipere, auferre)* kann *αἴρειν* haben: die von *βαστάζειν* (hier beim Syrer, vgl. *βαστάζειν τὸ κρίμα* Gal. 5, 10) kann es nicht haben. *Ἡ ἁμαρτία* wird dabei am natürlichsten von Zustand, Schuld des Sünders erklärt, anders z. B. Bretschneider: *ut non sit peccatum i. e. ut non puniatur.*

4) Doch schwankt die Socinianische Erklärung sehr, sowohl im *ἀμνός* als im *αἴρειν*.

5) Die ältere rationalistische Tradition und Paulus, Kühnoel, Meyer.

6) Der Plural *τὰς ἁμαρτίας* legt eine andere Auffassung nahe.

7) So auch De Wette zu jener Stelle.

8) Anders verbindet Paulus diese Erklärung des *αἴρειν τ. α.*

Auslegung nur Weniger [1]): die Sünde, den Frevel Anderer auf sich nehmen, zu tragen haben, erfahren. Das Bild des Lammes bedeutete dann Milde, Geduld. Aber wir können diese letzte wohl sogleich zurückweisen: die Sprache gestattet sie kaum, weder im *αἴρειν*, noch im *ἁμαρτία*.

Der zweiten steht die Unangemessenheit des Lammesbildes entgegen, welche durch keine Deutung beseitigt wird. Es lenkt uns vielmehr Alles auf die *erste* hin: auch in dem *ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* liegt schon der Opferbegriff. Dieser nun ist *Dreierlei* entgegengesetzt worden. Der alexandrinisch-jüdische Sprachgebrauch für das Büssen, Sühnen der Sünde (freilich ist *αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν* nicht der gewöhnliche Ausdruck dafür) [2]) — der israelitisch-jüdische Opferritus (das Lamm war nicht das gewöhnliche Sühnopfer) — das Unpassende der Darstellung Jesu als Sühnopfers für den Täufer Johannes. Aber diese Schwierigkeiten sind alle zu überwinden: und es liegt eine *Beziehung* in der Stelle, welche unbedingt für jene Deutung entscheidet.

Denn was den *Sprachgebrauch* anlangt, so ist die Formel, *αἴρειν τὴν ἁμαρτίαν* bei den Alexandrinern in

mit dem Lammesbilde. „*Wiewohl* schwach, bescheiden u. s. w." aber gewiss unstatthaft.

1) Eigentlich ist es nur Gabler's Erklärung (a. O. 554. 59. 62), wiewohl viele Andere an sie herangekommen waren. Doch schwankt G. selbst zwischen „erfahren" und „geduldig tragen," was verschiedene Bedeutungen für das *αἴρειν τ. α.* voraussetzt. Der Grund war die (von Storr [grammat. Bemerkk. über Joh. 1, 29: Flatt Mag. 2. 193 ff.] für die kirchliche Erklärung gebrauchte) Stelle, 1 Makk. 13, 17. Aber *ἔχθραν αἴρειν πρὸς τὸν λαόν* ist ganz etwas Anderes: im *ἔχθρα* liegt die Vorstellung eines *Zustandes*, welchen man hinwegnimmt.

2) Sowohl vom *Priester* (3 Mos. 10, 17) als vom *Opfer*, sowie auch von den, *für sich selbst* Gestraften, sind dort andere Formeln herrschend (obschon *αἴρειν* das entsprechende und sonst gewöhnliche Wort für das נשא des Originals ist): *ἀφαιρεῖν*, *ἐξαιρεῖν*, *ἀναφέρειν*, *λαμβάνειν*, *ὑπέχειν*.

jener Sühnbedeutung nicht völlig ungewöhnlich [1]): wohl aber war das *αἴρειν* sonst in der alten Opfersprache im Gebrauche [2]). Ferner gehörte zwar das Lamm im Gesetz nicht zu den *gewöhnlichen* Sühnopfern, sondern zu den Dank- und Reinigungsopfern. Aber, auch abgesehen davon, dass in *alten* Zeiten auch hierin, wie überhaupt im Cultus, nicht Alles so gleichartig und fest gewesen war, dass es also von dorther auch, vom gegenwärtigen Ritus abweichende, *Traditionen* gegeben haben könnte; abgesehen auch davon, dass das spätere Judenthum in Opfer aller Art *sühnende* Bedeutung gelegt hat, dass auch das *Pascha* sogar, sofern es Opfer hiess, auch als versöhnend (1 Kor. 5, 7) gedeutet worden ist [3]): (und in der That legte sich auch in die gesetzlichen Opferbräuche allenthalben etwas Expiatorisches) [4]): *unsere* Stelle, oder das Wort des *Täufers*, braucht überhaupt gar

1) Die Alex. Uebersetzung von 1 Sam. (schon Bengel Gnom. zu Röm. 9, 29, bemerkt einen eigenthümlichen Charakter jener Uebers. in den Bb. Sam.) hat *αἴρειν ἁμαρτίαν* in den Bedeutungen, *versöhnen*, 15, 25, und *vergeben*, 25, 28.

2) Vgl. Henr. Maius, Obss. ss. 53 ss. (ein mit vielfach freiem Wissen und Erwägen geschriebenes Buch). Auch lag das verwandte, in der alten Opfersprache sehr bedeutende, *καθαίρειν* (*καθ. ἐκκλησίαν, πόλιν*) nahe.

3) An das *Pascha*lamm dachten daher geradezu Viele bei dem *ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* unserer Stelle: vornehmlich Grotius. Die Veranlassung zu dem Bilde, welche der Täufer nach *Lampe* gehabt haben soll, in den vorbeiziehenden Paschaheerden, möchten wir wenigstens nicht „sinnreich" (*scite* Gabler) gefunden nennen.

Dagegen ist das tägliche Morgen- und Abendopfer (*θυσίαι τοῦ ἐνδελεχισμοῦ* 2 Mos. 29. 4 M. 28), welches Wetstein (nach Aelteren: entfernter auch Origenes to. 6, 33 — zunächst die Worte auf die Jes. Stelle beziehend) hierher bezieht, niemals für versöhnend gehalten worden: es war reines Bet- und Dankopfer.

4) In der That finden wir das *Lammes*opfer bei Reinigungen *zugleich* als Sühnopfer erwähnt, 3 Mos. 14, 13. 4 Mos. 6, 14: und in die Holokautomata, welche auch zugleich Sühnopfer waren (für die Herzenssünden, sagen die Rabbinen, *Outram de sacriff.* p. 103, gewiss nach einer falschen Deutung der hebr.

nicht auf einen bestehenden Gebrauch Rücksicht genommen zu haben, der Täufer könnte das Lammesbild frei aufgestellt, etwa schon von der Persönlichkeit Jesu hergenommen haben.

Doch hier tritt nun das hervor, was oben das Entscheidende für jene erste Auslegung genannt wurde. Beides, das Bild des Lammes und das Sündetragen, ist offenbar aus Jes. 53, 7 vgl. 4 f. 6. 12, entlehnt: und auf jene Stelle weisen auch die vielen Stellen sonst hin, welche vom versöhnenden Opferlamm gesprochen haben (ob nun zugleich mit Rücksicht auf ein traditionelles Wort des Täufers oder nicht): 1 Petr. 1, 20, aber vornehmlich der Apokalypse: 5, 6 ff. 7, 14. 12, 11. 13, 8 [1]), und ausdrücklich die Jesaianische Stelle deutend: AGesch. 8, 32. Dass in der prophetischen Stelle das Bild des Lammes eine andere Bedeutung hat, darauf kommt am wenigsten *hier* an, wo aus jener Stelle nur eine Gesammtanschauung gebildet wird; aber auch in jenen übrigen apostolischen Reden findet sich das Bild anders als im Original.

Nun ist aber in dieser Beziehung, welche vom Evangelisten dem Täufer in den Mund gelegt wird, nichts der Person des Täufers Unangemessenes zu finden. Man konnte dieses nur dann darin finden, wenn man den ganzen dogmatischen Begriff von Satisfaction im Tode Jesu [2]) oder auch nur die apostolischen Auffassungen dieses Todes hereinzog. Das Bild von Sün-

Worte) gehörten auch Lämmer. Weniger ist bei der Unbestimmtheit des Wortes im Original auf 3 Mos. 4, 32 zu geben.

Ueberhaupt hat *Lasaulx* in gewissem Sinne damit Recht, dass jedes Opfer ein Sühnopfer sei: *Die Sühnopfer der Griechen und Römer* u. s. w. Würzburg 841. S. 5.

1) Nach der Annahme, dass die Apokalypse dem Ap. Johannes angehöre, ist Herder's sinnvoller Gedanke gefasst: dass Johannes *das* Bild vor allen liebgewonnen habe, unter welchem ihm Jesus zuerst bekannt geworden.

2) Dieses gilt vornehmlich für Gabler's Bestreitung der, hier vertheidigten, Erklärung.

denvergebung durch den Messias (Luk. 1, 77), aber auch dås von Messianischem *Leiden* (Luk. 2, 35) [1]), waren Volksbilder. Und eben jene prophetische Rede trug ja die Vorstellung in sich von dem Gerechten [2]), welcher *durch* das Volk, und doch auch *anstatt* desselben, und für die Sühne desselben, litte. Ja es liegt gerade etwas ganz von ursprünglichem, authentischem Charakter [3]) darin, dass der *Täufer* nicht nach Messianischem Volksglauben, sondern im altprophetischen Messiasstyl redet, und in diesem gerade einen solchen Ausdruck aufgreift, welcher den Messias als *sittliche* Erscheinung und als den darstellte, welcher *leiden* sollte und um der *Sünde* des Volks willen. Denn in solchen Gedanken, in dem Wehe über die Sünde des Volks, bewegt sich ja das ganze Leben des Täufers. Aber auch die *Sündenvergebung* ist im altprophetischen Sinne aufzufassen, wo sie immer die Bedingung einer neuen grossen und heitern Zeit ist [4]).

1) Ein anderes *Leiden* des Messias als jenen innerlichen Schmerz über sein Volk, oder auch Kämpfe, innerliche und äusserliche, jedoch stets siegreiche, hat auch das spätere Judenthum nie angenommen (*Schoettgen. hor. hebr.* II. 550 und *De Wette de morte J. C. expiat.* (1813) *Opuscc.* 1830. S. Bennet Israel's Beständigkeit. D. von Wagner. 1835). Etwas modificirt erscheint jenes Leiden nur in der Lehrform vom *zwiefachen* Messias (*Ant. Hulsii theol. jud.* 430 ss. u. A.) und in Phantasie'n, wie 4. Esr. 7, 29 s.

Die Messianischen Vorstellungen des Täufers bei Matthäus 11, 1 ff. Luk. 7, vertrugen sich sehr wohl mit dieser Leidenserwartung; denn dieses Leiden fand ja nur Statt zur Verherrlichung. De Wette nimmt an, um unsere Stelle zu halten, müsse man hier eine, später versunkene, *Ahndung* bei dem Täufer annehmen.

2) Wie wir es ansehen, ist im Original das ideale Volk im Gegensatze gegen das wirkliche gemeint.

3) Vielleicht ist es auch nicht ohne Sinn, dass eine *Messias*bezeichnung aus demjenigen prophet. Abschnitte (Jes. 40 fgg.) gebraucht wird, aus welchem (V. 23) der Täufer *seinen* Beruf dargestellt hatte.

4) Wir sehen daher keinen Grund, in eine der beiden Annahmen der sogenannten höheren Kritik (vgl. Gabler's vierte

Jetzt aber wird V. 30 das, vorher 27 allgemein ausgesprochene, Zeugniss bestimmt auf die *Person* Jesu angewendet (*οὗτος* dem *αὐτός* oben gegenüber). Der Sinn des Verses oben bei 15.

V. 31—34: wodurch der Täufer diese Ueberzeugung empfangen: in der Taufe Jesu sei ihm eine Erscheinung zu Theil geworden, ihm vorher angekündigt als Messianisches Zeichen. Die drei Ersten haben bekanntlich dieselbe Geisteserscheinung bei der Taufe, aber nicht als Erkennungszeichen für den Täufer; auch hat der Gottesgeist bei Johannes eine andere Bedeutung als bei Jenen [1]). — Dem 32. Verse, welcher den 30. begründen soll, setzt der Schriftsteller das betonende: *καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰωάννης λέγων* voran.

Das vielbesprochene: *κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν* wiederholt sich V. 33. Es ist keine Frage, dass es dem Zusammenhange nach nur [2]) bedeuten könne: und (nicht *auch*) ich wusste von diesem nicht, dass Er der *ἔμπροσθεν* und *πρῶτος* sei. Damit scheint nun Matth. 3, 14 zu streiten, die Abwehr des Täufers, weil Jesus der Würdigere sei [3]). Wenig käme es darauf an, in der evangelischen Tradition eine verschie-

Abh.) einzugehen: nach denen der Evangelist entweder dem Ausspruche des Täufers den zweiten Satz, *ὁ αἴρων* u. s. w., beigefügt haben soll, oder die Worte überhaupt anders verstanden als jener. Ehr könnte man mit J. Kuhn (Leben Jesu 252 ff.) nur im Abstr. *τὴν ἁμ.* und im *κόσμος* etwas allein dem Ev. Gehöriges annehmen.

1) Vgl. zu V. 33.

2) Nur Nonnus im Alterthum (ebenso dann Beza u. A.) versteht die Worte von persönlicher Bekanntschaft (V. 108 f.): *ἐγὼ δέ μιν οὐ πάρος ἔγνων Ὄμμασιν* —

3) Das ebionitische Evangelium (Epiph. 30, 13) stellt die Rede des Täufers *nach* den glänzenden Erscheinungen der Taufe (der Täufer: *κύριε, δέομαι, σύ με βάπτισον* u. s. w.). Auch uns scheint dieses eine, natürlich ohne Rücksicht auf die Tradition, wie sie hier bei Johannes gegeben wird, gemachte Veränderung der Angabe, welche Matthäus ursprünglicher giebt. Lücke hält die Verse 14. 15 bei Matthäus für eine unrichtige Einschaltung im „vollständigen Matthäus", nur 16. 17 für ursprünglich.

dene Auffassung des Verhältnisses vom Täufer zur Person Jesu anzunehmen. Aber in der That spricht schon der Text bei Matthäus: ἐγὼ χρείαν ἔχω ὑπὸ σοῦ βαπτισθῆναι, *für* die alte Ausgleichung, dass dort nur eine höhere *Menschlichkeit* habe bezeugt werden sollen, nicht die *Messianische* Würde. Denn ein *Taufen* wurde ja, soviel wir wissen, dem Messias nicht beigelegt, und die Rede des Täufers will also nur sagen, das Taufgeschäft, das Werk des Vorläufers, gebühre ihm als dem Würdigeren. Ueberhaupt erscheint uns die Persönlichkeit und das Werk des Täufers in der evangelischen Tradition weit bestimmter und gehaltener, als die gewöhnliche Meinung annimmt.

Was die Worte übrigens anlangt, so ist es angemessener, das αὐτόν nicht auf die Person *Jesu* zu beziehen, sondern (dasselbe Subject ist ja im φανερωθῇ): den nach mir Kommenden, *wer* es sei, kannte ich nicht.

„Aber ich kam, trat auf, taufend im Wasser," äusserlich. Τῷ Ἰσραήλ, sich mit einschliessend. Aber der Evangelist lässt den Täufer mit Absicht den altheiligen Volksnamen gebrauchen. Φανερωθῇ dem Folg. gemäss, durch ein göttliches Zeichen bekannt, dargestellt würde (vgl. 1 Br. 3, 2).

Dieser Zweck der Johanneischen Taufe (denn als Zweck wird dieses φανεροῦσθαι ja bestimmt eingeführt, nicht blos als ein Nebenerfolg jener Taufe) [1]) scheint nicht zu dem V. 23 erwähnten zu stimmen. Aber,

1) Bekanntlich hat auch der Jude bei Just. *dial. c. Tryph.* 8 die ähnliche Tradition: der Messias unbekannt, sich selbst nicht kennend, unmächtig, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτόν (dasselbe 49), u. φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ. Aber, da das Zeichen eben für den Act des *Taufens* verheissen worden war, hat man die b. Joh. folgende Erzählung ohne Zweifel auf die *Taufe Jesu* zu beziehen, nicht auf eine andere einzelne Erscheinung. So die drei ersten Evangelien, so wurde es auch hier immer angenommen: und Lücke so gegen *Usteri* (Nachrr. über den Täufer Joh., die Taufe und Versuchung Christi: th. St. u. Kr. II. 3. 448).

will man nicht den Evangelisten einen *göttlichen* Zweck dem menschlichen, dem des Täufers, an die Seite stellen lassen: so liegt ja wirklich in diesem zweiten Erfolge nur die Durchführung des ersteren [1]).

V. 32. „Und nun sprach er sein Zeugniss so aus: Ich habe geschaut den Geist taubenartig vom Himmel herabsteigen, und er blieb auf ihm.“ Auch beim *καταβαῖνον* ist dem 33. V. zufolge das *ἐπ' αὐτόν* hinzuzudenken [2]). Der 34. V. giebt den Schluss, zu dem 33 und 32 den Ober- und Untersatz darstellen.

Das Schauen des Geistes wird bei unserem Evangelisten bestimmt nur dem *Täufer* beigelegt, bei Matthäus und Markus *Jesu*. Lukas stellt es, wie er pflegt, schlechthin als eine Thatsache, Erscheinung hin [3]). Die *Himmelsstimme* fehlt bei unserem Evangelisten allein: ist es mit Absicht geschehen, so hat er vielleicht den *Sinn* jener Darstellung, nämlich dass die Ueberzeugung auch dem *Volke* nahe gelegt worden sei, eben in diese Rede des Täufers *an* das Volk legen wollen. Das *μένειν ἐπ' αὐτόν* [4]) war die Hauptsache: deswegen wird der Satz hier auch in der Form hervorgehoben: *καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν*. Das Bleiben, wie das Ruhen und Sein des Geistes (Jes. 11, 2. 61, 1), bedeutet bleibende Aus-

1) Sofern die Johannestaufe eine *Verkündigung*, und sofern es eine *Aufforderung* sein sollte, musste sich schon menschlicher Weise in ihr der Messias darstellen.

2) Darum auch das minder gewöhnliche *ἐπ' αὐτόν*, welches zwar nicht ohne Beispiel ist (Lücke vgl. Apok. 7, 15. *σκηνώσει ἐπ' αὐτούς*): *hier* aber sollte es eben auf Beides gehen, *καταβ.* und *ἔμεινε*.

3) Joh. *τεθέαμαι* — Matth. *ἀνέβη ὁ Ι.*, *καὶ ἀνεῴχθησαν αὐτῷ οἱ οὐρ. καὶ εἶδε.* (Unmöglich lässt sich *εἶδεν* auf dem Täufer beziehen.) Mark. *ἀναβαίνων εἶδε* — Luk. *ἐγένετο* — *ἀνεῳχθῆναι* — *καὶ καταβῆναι* —.

4) Bei Markus und Johannes hat die neuere Kritik vor *περιστεράν ὡς* statt *ὡσεί* in den Text gebracht: bei Matthäus und Lukas ist *ὡσεί* unbestritten, *ὡς* selten. Doch tritt bei Markus und Johannes gerade die materielle Erscheinung am wenigsten hervor.

rüstung. Von einer anderen Seite (der des Reichthums) wird die Erhabenheit dieser Ausrüstung 3, 34 dargestellt.

Aber *Zweierlei* drängt sich hier zur Erwägung vor. *Was* dieses Angeschaute, das, was dem Täufer die Ueberzeugung gegeben, gewesen sei? und jenes räthselhafte ὡς περιστεράν, das, wie es den Vier gemeinsam ist, fast mit Sicherheit als ein authentisches Wort des Täufers angesehen werden kann.

Eine nur *äusserliche* Erscheinung ist es nun wohl nicht gewesen, dazu war doch auch bei Hebräern und Juden die Vorstellung vom Geiste Gottes zu unsinnlich: auch gewisse sinnliche *Anzeigen* des gegenwärtigen, mitgetheilten Geistes gab es nicht im Volksglauben: wenigstens würde es Blitz und Donner nicht gewesen sein. Vielmehr soll eine *geistige* Erscheinung beschrieben werden, und in der That liegt dieses schon im θεᾶσθαι, wenigstens in der Sprache unseres Evangelisten [1]): die Offenbarung des *Geistes* in der Person Christi, überhaupt oder in bestimmten Aeusserungen. Demnach macht das ὡς περιστεράν einen Nebenbegriff aus: was denn auch schon daraus hervorgeht, dass die Formel im 33. Verse fehlt [2]).

Die Meinungen nun, welche diese Formel *entweder* aus dem falschen Lesen eines Originalworts haben erklären wollen, *oder* eine Verbesserung derselben aus Conjectur versucht haben [3]), müssen wir vor Allem

1) Dieses wird von Theodor von Mopsuh. (Catena zu d. St.) fälschlich so verstanden, als solle nur ein Sehen im Geist (πνευματικὴ θεωρία — ὀπτασία) erzählt werden: wobei das ὡς περιστεράν ganz unbegreiflich sein würde. (Man müsste es denn mit Neander, Leben Jesu 81. 3. A., in dem Sinne auffassen: als eine sanft wirkende, nicht gewaltsame, Offenbarung sei dem Täufer dieser Geist erschienen.) Θεᾶσθαι und Aehnliches (zu V. 14) bedeutet vielmehr immer ein *äusserliches* Sehen, aber von Erscheinungen höheren Charakters, höherer Bedeutung.

2) Lateinische Texte, wie der b. Rup. Tuit., haben es auch dort wieder ohne Auctorität.

3) Einiges der Art wurde aufgeführt in d. Grundzügen d. bibl. Theol. S. 310.

zurückweisen: es steht denselben unbedingt entgegen, dass sich die Formel ja in allen Berichten, muthmasslich aus den verschiedensten Quellen, findet.

Zwei der gangbarsten Ansichten aber [1]) (neben der gewöhnlich kirchlichen, welche hier nur eine Incarnation des Geistes fand [2])) haben an sich, die eine etwas Unangemessenes, die andere gar etwas Spielendes: sie können vollends gar nicht Statt haben, wenn, wie im Vorigen behauptet wurde, die Erzählung keine *äusserliche* Erscheinung gemeint hat. Jene zwei sind: 1) dass ὡς περιστ. nur die *Art* der Erscheinung habe bedeuten sollen, Schwebendes oder Schnelligkeit, oder was sonst [3]): da dann die Erscheinung selbst als irgend ein Meteor vorgestellt wird [4]). 2) Dass eine wirkliche Taubenerscheinung gemeint sei, welche vom Täufer so gedeutet worden sei! [5]) Schon das ὡς — περιστεράν beweist, dass so etwas nicht der *Gegenstand* des Schauens habe sein sollen.

1) Wir können für Literatur und Material der Auslegungen der Stelle auf Hase (L. J. 84. 3. A.) und die Ausleger der früheren Evangelien verweisen, namentlich zu Matthäus, auf Kühnoel und Fritzsche.

2) Vgl. Suicer. unter περιστερά II. 689 ss. Durchaus gewöhnlich war es hierbei in der alten Kirche, die Taube in der Noachischen Fluth zu vergleichen: gemäss der typischen Auffassung jener Geschichte, von welcher 1 Petr. 3, 20 f. Eine Seite darstellt. Ausführlich behandelt diese Vorstellung Chrysostomus 12. Homilie z. Matthäus. Nur hielt die kirchliche Vorstellung das εἴδει des Lukas fest (nicht φύσει): es sei eine *einmalige* Erscheinung des Geistes gewesen: daher auch keine natürliche Taube (Nonnus: ἀντίτυπον μίμημα πελειάδος). Wie denn jenes σωματικῷ εἴδει diese kirchliche Vorstellung eigentlich begründet hat.

3) Seit Valla und Erasmus, vornehmlich von den Socinianern u. Armin. ausgeführt: Einige (wie Sam. Crell) fanden sogar im ὡς περιστ. die Figur des Meteors.

4) Dass es *feurig* gewesen, dafür gebraucht Grotius die apokr. Stellen b. Just. M. und im Ev. der Hebr. vom Feuer, das über dem Jordan geleuchtet habe.

5) Am Ausführlichsten von Schulthess dargestellt: *der Geist Gottes wie e. Taube*, Engelhardt u. Winer krit. J. IV. 257 ff.

Vielmehr ist es ein (wie gesagt, aus der prophetisch-bildlichen Sprache des Täufers stehen gebliebenes) Bild [1]: doch nicht blos des Reinen, Zarten, sondern ein, gerade *dem*, was *hier* geschahe, nämlich der Taufe, sehr nahe liegendes, Bild. *Das Wasser* weihend, über ihm schwebend wie der mütterliche Vogel über seiner Brut, war ja der *Geist Gottes* im Anbeginn der Dinge gewesen [2]. So auch hier: über dem Wasser des Flusses, über dem Getauften schwebend, jenes weihend, diesem höhere Kräfte verleihend: so

1) Dieselbe Ansicht scheint auch Origenes genommen zu haben, 27. Hom. zu Lukas — mehr allgemein *c. Cels.* I. 43—48: und *dahin* (nicht auf Vision, wie Th. Mopsu., sondern auf bildliche *Darstellung)* beziehen sich wohl seine Worte (Cat. zu d. St.) *οἰκονομίας τρόπῳ γέγραπται, οὐχ ἱστορικὴν διήγησιν ἔχοντα, ἀλλὰ θεωρίαν νοητικήν* (geistige Schilderung). Deutlicher Severus cat.: *πρὸς τὴν ἡμετέραν ἔννοιαν καὶ συγκατάβασιν οἰκονομίας διεσκεύασται ὁ εὐαγγελικὸς λόγος.*

2) In Gen. 1, 2 wurde dieses Bild von jeher mit Recht gefunden (*Hottinger. hist. creat.* 42. *hist. or.* 272. 348. Gesenius Thes. רחף). Auch Basilius z. Hexaem. erwähnt, ohne Zweifel mit Rücksicht auf Ephraem, als gangbare Deutung die von *ἐπωάζουσα ὄρνις.* Auf *Tauben*flug oder Brüten wird nun jenes Wort sonst in der Sprache des A. T. (Deut. 32, 11) nicht bezogen; dennoch hat eine alte Darstellung der Juden das Taubenbild in jene Stelle gelegt. Das Buch Sohar (Schöttgen hor. zu Matth. 3, 16: anderwärts, vgl. *Cabb. denud. II. appar.* unter יונה, wird dort Metatron in diesem Bilde dargestellt, dieses in mystischer Deutung des Hohenliedes) findet in Gen. 1, 2, Taubenflug und Messiasgeist: es wird aus Chagiga c. 2 (im Tractat selbst steht es nicht) von Heid. u. A. citirt, wie das Wort der Genesis die zarte Pflege der Taube für ihre Brut bedeute. Gewiss nur nach dem sprüchwörtlichen Gebrauche des Taubenbildes vom Zarten, Milden: ohne dass hierbei fremde, etwa Syrische, Bilder und Mythen eingewirkt hätten (Lücke).

Solche könnten dagegen bei den Samaritanern gewirkt haben, wenn die Taube bei ihnen ein heiliges Symbol gewesen wäre, wie es die alte jüdische Sage angab (*Friedrich. de columba Dea Samaritanorum*, an s. *Christolog. Sam.* 1821): und es ist neuerlich oft, nur gemässigter, wiederholt worden (*Grégoire hist. des sectes,* V. 253 ss.); während z. B. Robinson (III. 326) Nichts davon bei dem Reste der Sam. bemerkt hat.

hatte sich der göttliche Geist dem Täufer dargestellt: und man behielt gern das Bild seiner begeisterten Sprache bei, wie vielleicht auch die Bilder des Gotteslammes und (3, 29) des Bräutigams [1]).

V. 33: Das sei ihm geoffenbart gewesen: Messias könne nur sein, in wem sich die Geisteskraft am sichtbar-mächtigsten darlegen werde. Der letzte Satz: *οὗτος — ἐν πνεύματι* ist eigentlich zusammengezogen aus denen: er ist es (Messias) *als solcher*, welcher — er ist es, *darum* weil dieser mit Geist taufen soll. Der Mittheilende muss die Fülle des Geistes in sich empfangen.

Hier möge denn die Bemerkung stehen, in Beziehung auf, neuerlich viel besprochene, Begriffe [2]):

1) Auch De Wette findet die „prophetische Symbolik des Täufers" in der Formel.

2) Ausführlich hat über das Verhältniss des *λόγος* zum *πνεῦμα* bei Joh. von Neuem Lücke gehandelt, Excurs zu dieser St., 432—443. 3. A.

Wir bemerken Folgendes (bibl. Theologie und Dogmengeschichte haben das Genauere und Ausführlichere zu geben): 1. Die Frage ist zwiefach: ob Namen und Begriff von *λόγ.* und *πν.* bei Joh. dasselbe bedeuten? — und, sollte dieses sein oder nicht, ob sich die Vorstellungen vom menschgewordenen Logos und vom Ueberkommen des Geistes in der Taufe mit einander vertragen? 2. Logos und Pneuma sind bei Joh. verschiedene Begriffe, so wie es hier im Texte genauer bestimmt worden, und wie es sich Jedem schon damit fühlbar macht, dass es unmöglich gewesen wäre, vom *Geiste* zu sagen, *σάρκα γενέσθαι.* Hätte übrigens Joh. dasselbe unter Beidem gedacht, so wäre dieses nicht in *alexandrinischer* Sprechweise geschehen (bei Philo ist *πνεῦμα* stets nur die *Wirkung*, Erscheinung des Logos, vorzugsweise die im geistigen Gebiet und Leben), sondern man müsste mit Eichhorn u. A. annehmen, der Logos sei alexandrinisch *das*, was, palästinensisch ausgesprochen, Pneuma, und Joh. habe im historischen Style Pneuma gebraucht, im theologischen Logos. Aber *das*, was im Logos des Joh. liegt, dieser Begriff einer höheren Persönlichkeit, hat nie im paläst. Pneuma gelegen: etwa nur, höheres Dasein, Leben (Röm. 1, 4. Hebr. 9, 14). Auch bei den ältesten KVV. bedeuten die Begriffe nie *dasselbe:* immer ist *πνεῦμα* das Zweite, die Erscheinung. 3. Wäre *πνεῦμα* bei Joh.

dass das Verhältniss zwischen dem *Logos*, welcher in Jesu gewohnt haben (V. 14), und dem *Geiste*, welchen er (unserer Stelle zufolge) empfangen haben soll, ohne Zweifel von unserem Evangelisten so gedacht worden sei, dass dieser nicht für *ihn* (nirgends sagt *Johannes*, dass Jesus gesprochen oder gethan haben solle im h. Geiste), sondern zur Mittheilung an die Menschen, also als eine Gabe *für* Menschen, bestimmt gewesen sei. Wieder aber ist zu bemerken, wie der Evangelist den Täufer unter den Messianischen Attributen dieses geistigste gerade auswählen lässt [1]).

Ὁ πέμψας με — ἐν ὕδατι, ἐκεῖνος] Derselbe, welcher mir den untergeordneten Beruf gegeben hat, gab mir auch die Weisung, *wer* den höheren habe. Dem ἐν ὕδατι gemäss muss auch ἐν πνεύματι genommen werden, *mit* ihm taufen, den Geist reichlich verleihen [2]).

auch nur, wie bei den KVV., die Erscheinung des Göttlichen, so würde die Mittheilung desselben, auch nur als *Erregung*, (denn was Lücke von der Nothwendigkeit bedeutender Anregungen für geistig tiefe und reiche Naturen vortrefflich gesagt hat, gehört eben nicht für die Idee des *Logos)*, es würde unsere Stelle hier sich allerdings nicht mit dem Prolog vereinigen lassen. Wohl aber die Mittheilung dessen, was die *Menschen* von ihm geistig empfangen sollten. Anders bei den drei ersten Evangelien, welche ohne die Logoslehre beginnen: und wir können die Meinung nicht theilen, dass das Wunder der Geburt bei Matthäus und Lukas dasselbe sei mit dem *σὰρξ ἐγένετο.*

Eigenthümlich fasst Schleiermacher's Homilie z. uns. St. jenes Verhältniss von Logos und Pneuma: der *Täufer* nämlich sei nicht über dieses Zweite hinausgekommen.

1) Wie unser Evangelist nämlich das Ueberkommen des Geistes auffasst. Aber das Wort von der Geistestaufe, wie es uns ja auch bei den drei Ersten entgegenkommt, ist gewiss auch als eine authentische Rede des Täufers zu nehmen: und vielleicht hängt hiermit zusammen, dass den Johannesjüngern zu Ephesus (AGesch. 19, 2) das Geistempfangen ganz besonders als Attribut der Messiasgläubigen vorgehalten wird.

2) Nonnus hat auch hier (auch Orig. dreimal: Griesb. symbb. II. 405): ἐν πυρὶ βαπτίζων καὶ πνεύματι V. 125 (vorher von Joh.

34. Ἑώρακα, μεμαρτύρηκα] eben weil, oder: *sobald* wie ich dieses gesehen, habe ich bezeugt [1]). Der Name, *Gottessohn*, hat hier gewiss die Messianische Bedeutung, wie weiterhin auch im jüdischen Munde: 50. 6, 69. Doch mag der Evangelist immer dem Täufer dabei eine besondere, höhere, Auffassung des Namens beigelegt haben (3, 35 f.), wie derselbe auch wohl im jüdischen Gebrauche bald weitere, bald engere Bedeutung gehabt hat.

Jetzt lenkt die Erzählung bis zu 3, 22 ff., wo sie noch einmal zum Täufer zurückkehrt, auf Jesum selbst ein. Die lebendige Darstellung in diesem Theile des 1. und im 2. Cap. bewegt sich, wie Vieles im *Johanneischen* Evangelium, in Gegensätzen: wie Jesus das Gute und das Schlimme in den Menschen erkannt habe (1, 49. 2, 25), wie er wunderbar in Freundlichkeit und im Zorn gewesen sei (die Geschichten des 2. Cap.), endlich, in wie verschiedenem Sinne man an ihn geglaubt habe (1 und 2). Durchaus aber hat schon in diesen Capiteln das Judäische höhere Bedeutung als das Galiläische.

35. Das *Stehen* des Täufers gehört in das Bild des Predigers. Das περιπατεῖν V. 36 ist im Fortgange des Ev. das stehende Wort für das Lebensgeschäft Jesu. Daher wird es hier vielleicht schon so gebraucht. Die μαθηταί des Täufers werden in den Evangelien und hier schon vom Volke unterschieden, welches sich um

βαπτίζειν ἀπύροισι καὶ ἀπνευστοισι λοετροῖς. Bekanntlich ist καὶ πυρί nur bei Lukas kritisch entschieden: bei Matthäus hat ursprünglich wohl nur die *Erklärung* der Formel gestanden 2, 12.

1) Hier steht dieses „gesehen haben und bezeugen" anders beisammen als 3, 11. 32. 19, 35. 1 Br. 1, 2 f. 4, 14, wo Beides denselben Gegenstand hat. In unserer Stelle bezieht sich das Bezeugen auf etwas aus dem Geschauten Entnommenes, Gefolgertes: daher denn natürlich das ὅτι οὗτος — θεοῦ sich nur auf μεμαρτ. bezieht. *Dieses* Präteritum dann, wie man will, genommen vom *vorherigen* Zeugen, oder dem *fortanigen*, oder, dass er Bezeugender *geworden* sei (vgl. Lücke zu d. St.).

ihn versammelte (οἱ διατρίβοντες μετ' αὐτοῦ 3, 22). Einer der beiden Johannesjünger wird genannt V. 41: Andreas. Wie aber in unserem Evangelium die Persönlichkeit der Jünger immer mit Absicht bezeichnet wird, und diese gesammte Erzählung hier darauf geht, einen *engeren* Jüngerkreis darzustellen, welcher sich hier schon durch das Zeugniss des Täufers zusammengeschlossen habe (bei den drei ersten schliesst er sich durch das eigene, berufende Wort Jesu): so würde der Name des anderen Erwählten gewiss genannt worden sein, wenn nicht diese Stelle zu denen gehörte, in welchen der Schriftsteller auf seine eigene Person hindeutet [1]). Ἐμβλέψας (anders 43), ihn genau bezeichnend. Ἴδε ὁ α. τοῦ θεοῦ, dieses also als die dem Täufer geläufigste Messiasbezeichnung wiederholt [2]). 37. Ἤκουσαν λαλοῦντος καὶ ἠκολούθησαν, wie das Folgende zeigt, in der Absicht sich selbst von dem zu überzeugen, was der Täufer ausgesprochen hatte. 39. Τί ζητεῖτε — wie wenn er ihr Suchen noch nicht auf seine Person bezöge. Der Rabbiname mag, wie er für Jesus sogleich gebraucht wird (vgl. 3, 2), keine besondere, äusserliche Veranlassung gehabt haben: es hat ohne Zweifel auch eine weitere Bedeutung desselben gegeben [3]), in welcher er überhaupt geistig hervortretenden Personen ertheilt

1) Theodor v. Mopsu. i. d. Cat. erwähnt diese Meinung, zieht aber die vor, dass der andere Jünger minder bedeutend gewesen sei, Andreas aber besondere Bedeutung habe. Beides erwähnt Euthymius neben einander.

So hält man Plato für den ungenannten Freund im Anf. des Timäus.

2) Die alte Kirche (Ammonius, Chrys., Euth.) legte in das Wiederholen (δευτέρα φωνή Chrys.) den Sinn, dass das frühere Zeugniss unbeachtet geblieben sei. — Uebrigens scheint es nicht nöthig, auch nicht wegen V. 37, mit Vielen (auch u. A. Tholuck) anzunehmen, dass der Täufer noch Mehr gesprochen haben solle, als V. 36 aufführt.

3) Ebenso Selden u. A.: dagegen Vitringa (vgl. Lampe zu unserer St.) den Rabbinamen bei Jesu ganz eigentlich nehmen wollte.

wurde [1]). Aber das ποῦ μένεις; [2]) und was darnach erzählt wird, ist ganz in der Art eines prophetischen Auftretens, wie das des Täufers war: wobei sich Hörer und Pilger in Grotten, Gezelten u. s. w. um den Mann her sammelten. Ἔρχεσθε κ. ἴδετε. 47. 11, 34. vgl. 4, 29. Aber gewiss darf man im Gebrauch dieser gewöhnlichen Formel [3]) ebenso wenig eine Nachahmung der Apokalypse (6, 1 ff.) finden (Weisse, Br. Bauer), als dort eine Reminiscenz aus unserer Stelle [4]).

Das ὥρα ἦν ὡς δεκάτη [5]) könnte wohl schlechthin der Johanneischen Genauigkeit oder Lebendigkeit der Darstellung angehören, wie V. 28 und Anderes. Hat

1) So erscheint er denn unten selbst aus dem Munde der Jünger, neben dem Messiasglauben, 11, 8.

2) Wir sind wohl nicht veranlasst, (mit Lücke) anzunehmen, dass die Jünger in dieser Frage einen *späteren* Besuch hätten ankündigen wollen. Vielmehr scheint es die Absicht des Schriftstellers, Alles hier in schneller Aufeinanderfolge vorübergehen zu lassen.

3) Uebrigens ist V. 40 ὄψεσθε dem ἴδετε äusserlich ziemlich gleichgeltend, und sprachlich vielleicht vorzuziehen. (Auch bei Nonnus schwankt der Text zwischen ἀθρήσαιτε und εἰσόψεσθε.). In der Vergleichung des jüdischen Lehrstyles zu der Formel hat man theils das „gehe" und siehe (lerne), theils eine ganz andere Bedeutung unserer Formel (merke auf) hereingemischt.

4) Wir übergehen die sprachliche Frage über die alexandrinischen Formen ἦλθαν, εἶδαν (*Sturz. de dial. Alex.* p. 61), welche auch hier von Lachmann nur zum Theile aufgenommen worden sind: ἦλθον καὶ εἶδαν.

5) Die Bemerkung, dass es fast Abend gewesen, ist Vielen aufgefallen neben dem τὴν ἡμέραν ἐκείνην. Daher die Versuche, entweder an *dieser* Formel (*Credner: sogleich* diesen Tag, *Frommann* wie Rupert. v. Deutz: *nur* diesen Tag), oder an dem ὥρα ἦν ὡς δεκ., vornehmlich von Rettig (theol. St. u. Krit. 1830. I. 106 f.), welcher die Römische Tegesabtheilung in der Stelle (und 4, 6. 19, 14) finden wollte. Hiergegen (Tholuck stimmt bei) Lücke mit Recht, und gebraucht dabei treffend 11, 9 von den zwölf Tagesstunden. — Ἡμέρα ist in unserer Stelle, wie man will: bürgerlicher Tag, oder noch gelegene Zeit zum Gehen und Handeln.

es aber eine *Bedeutung*, so liegt diese wohl nicht darin, dass die Männer durch die späte Tageszeit veranlasst gewesen seien, bei Jesu zu übernachten, oder Mahl mit ihm zu halten [1]), sondern im Zusammenhange mit dem Folgenden. Am sinkenden Tage sei der Eine noch zum Bruder gegangen, und dieser (der drängende Petrus) habe sich jetzt noch beeilt zu Jesu zu kommen. Denn die gewöhnliche Meinung (auch bei Euthymius), dass das Folgende V. 42 f. am folgenden Tage erst geschehen sei, passt nicht zu der Weise *dieser* Erzählung (vgl. V. 44).

Aber die allmälige Steigerung, Erweiterung der Ueberzeugung von dem Glauben an den *Meister* zum einfachen Messiasglauben (V. 42), dann zur zwiefachen Steigerung desselben (V. 46. 50) ist nicht ohne Absicht geschehen. Sie bedeutet die durch die Person Jesu immer gesichertere Ueberzeugung der Männer. *Πρῶτος* oder *πρῶτον* [2]), gleichbedeutend. Entweder sollen *Beide* gesucht haben, und der Eine gefunden (*πρῶτος*), oder der Eine, Andreas, *Mehre* oder *unbestimmt* gesucht, und diesen, Petrus, zuerst (*πρῶτον*) gefunden. Die Ehre, welche Andreas aus dieser Stelle als Erst-

1) Darauf, dass es die gewöhnliche Zeit der Mahlzeit gewesen, gehen Wetstein's Citate bei d. St Schleiermacher findet sinnreich darin eine Andeutung traulicher Gespräche, welche Jesus geführt habe (S. 93).

2) *Πρῶτον* haben die Lachmannischen Texte aufgenommen. Dass unter den kritischen Zeugen für *πρῶτον* von Griesbach, nach seinen eigenen Angaben (*Symbolae crit.* II. 406) mit Unrecht *Origenes* angeführt werde (wenn schon mit der Beschränkung, *ut videtur)*, hat Lücke bemerkt, und die *auctoritates* der jüngsten Lachm. Ausgabe lassen ihn auch weg. Dagegen scheinen die alten, morgenl. und lat., Uebersetzungen allerdings *πρῶτον* gelesen zu haben, aber wie sie das Wort stellen, wahrscheinlich in adverbialer Bedeutung (die lat. Texte im Mittelalter haben auch *primo)*: er fand zuerst (unter Mehren die er gefunden hat): wie dort Theodor vom Andr. sagt: *τὰς ἀρχὰς τῆς πίστεως προκατεβάλετο*. Die isolirt stehende Schreibart *mane* (ob nun dabei *πρωΐ* gelesen worden sei, oder *πρῶτον* so übersetzt) geht auf denselben Sinn. Auch Nonnus nahm es wohl so: *πρώτιστον ὁδεύων*.

berufener (πρωτόκλητος) in der griechischen Kirche hat, stellte sich zugleich den Ansprüchen des Petrus in der lateinischen entgegen. Im εὑρήκαμεν (ohne Beziehung auf das ζητεῖν V. 39) liegt die Allgemeinheit des *Suchens* nach dem Messias in jener Epoche.

Selbst dem *Messias*namen (hier und 4, 25 findet sich derselbe allein in den N. T. Schriften) [1]), wird die griechische Namensbedeutung beigesetzt (die Formel für die Uebersetzung ὅ ἐστι μεθερμ., hier allein bei Johannes) [2]): aber jener, der Originalname des Messias, war unter den Hellenisten vielleicht gerade wenig bekannt.

Die Namengebung V. 43 *könnte* hier abweichend von der Tradition bei Matthäus (16, 18) erzählt worden sein: doch kann man in der anderen Erzählung nur eine Erinnerung Jesu an Früheres finden, oder einen verschiedenen *Sinn* des Namens hier und dort (Fels in seiner Natur, Fels für die Gemeine). Auch heisst es dort bestimmt: σὺ εἶ Π.

In den Namen Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωνᾶ darf man um so weniger eine solche Wortbedeutung suchen, wie im Κηφᾶς [3]), als, auch abgesehen von dem Gegensatze εἶ und κληθήσῃ, Beides nicht die eigentlichen, ur-

1) Statt Μεσσίας ist Griesb. hier und 4, 25 geneigt, Μεσίας vorzuziehen, eine Form, welche der Alexandrinischen Weise, die hebr. Buchstaben zu übersetzen, nicht gemäss ist. (Jene *auctoritates* der neuen Lachm. A. haben diese andere Schreibart nicht mehr erwähnt. Hat jene falsche Schreibart vielleicht mit der Ableitung späterer Griechen von μέσος zusammengehangen [Matthäi zu Euth. S. 52]?). Χριστός statt ὁ Χρ. erst in der neueren Kritik: gewiss ursprünglich, denn nicht der *Begriff*, nur das *Wort* sollte übertragen werden. Für ὁ Χρ. auch hier Gersdorf. Beitr. z. Sprachchar. 40.

2) Μεθερμηνευόμενον indessen liest Lachm. auch V. 39. Aeltere Theologen, wie Lampe, fanden in allen diesen Uebersetzungen unseres Evangelium etwas Besonderes („*usitatum ipsi est interpretationem addere, quando sub nominibus mysterium aliquod latet*“).

3) Selbst Grotius, neuerlich Paulus, führen dieses aus. Die Alten (ausführlich Nonnus) nahmen an, dass der erste Name

sprünglichen Namen sind, sondern das Σίμων eine in das Griechische umgebildete Namensform ist, und Ἰωνᾶ eine abgekürzte Form, für welche auch hier Ἰωάννου (Ἰωάνου Lachm.) gelesen wird, auch in der lat. Kirche Ἰωαννᾶ, wie zwischen diesen drei Formen die Schreibart auch 21, 15 schwankt.

Fortwährend werden die äusserlichen Verhältnisse Jesu so vorausgesetzt, wie sie bei den Anderen berichtet werden: die galiläische Abkunft 44, die aus Nazaret 46, die Familie 2, 1. Ἠθέλησεν ἐξελθεῖν ist gewiss nicht blos vom Beschlusse zu verstehn, sondern vom Beginn der Reise [1]. Aber im ἐξελθεῖν liegt wohl schon das Johanneische, dass der *Sache* nach Christus nach Judäa gehört habe. Ἀκολούθει μοι ist hier nicht als eine gewöhnliche Aufforderung zur Begleitung aufzufassen (37, 41), sondern im gewöhnlichen Styl der Evangelisten [2]: wie ja der Schriftsteller hiermit sogleich (46) die Erklärung des Philippus von der Messianität Jesu verbindet, eine Erklärung, welche ohne Zweifel auch in Folge eines Beisammenseins mit Jesu vorgestellt werden soll. Ueber *Philippus* und *Nathanael* braucht nicht Bekanntes wiederholt zu werden. Im Hervorheben jenes bei Johannes (6, 5. 7.

ganz nun habe aufhören sollen. (Ἐπωνυμίην καλύψει πρεσβυτέρην — ὑπέρτερον οὔνομα.)

1) Doch ist alles Folgende im 1. Cap. im Sinne des Schriftstellers gewiss noch nach Judäa zu versetzen, nicht (auch Lücke) schon nach Galiläa. Reise und Ankunft fällt in die Zeit, deren Schluss durch τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ 2, 1 bezeichnet wird. Lightfoot verlegt die vorigen Scenen schon nach Galiläa: wofür dann passen würde, was Einige meinten, ἐξελθεῖν V. 44, auf ein galiläisches Wegreisen zu beziehen. — Uebrigens, wenn Joh. hier auch noch nicht das öffentliche Leben Jesu hat beginnen lassen, warum soll dieses Hinweggehen nach Gal. sich gerade auf die Hochzeit v. Kana beziehen? (De Wette u. A.)

2) Die KVV. legen wieder zuviel in dieses ἀκολουθεῖν (Chrys., Aug. u. A.): seines Sinnes sein. Richtig Nonnus: εἶπε γενέσθαι πιστὸν ἑὸν συνάεθλον —.

12, 12 f. 14, 8)[1] mag etwas Absichtliches liegen: indessen vielleicht nur, sofern die evangelische Tradition gerade den Philippus nur im Allgemeinen erwähnt hatte. Dass Nathanael (21, 2) derselbe mit dem Bartholomäus der Drei gewesen, ist wahrscheinlich: denn gewiss sollen hier nur auserwählte Jünger aufgeführt werden, und in deren Zusammenstellung hat die Tradition wohl nicht geschwankt[2]). Uebrigens auch hat *Βαρθολομαῖος* den Schein Beiname zu sein.

46. Auch dieses vielfach wiederkehrende „Finden" mag seine Bedeutung haben. Es soll die höhere Lenkung dieser äusserlich kleinen Verhältnisse bezeichnen[3]). *Ὃν ἔγραψε* (*γράφειν* hier nur, ankündigen, nicht, beschreiben)[4]) — *προφῆται:* die bedeutsame Umschreibung des Messias. Das *Gesetz* ist auch hier (wie 8, 5. 17) von den *Büchern* des Moses zu verstehen. Also ist nicht zu fragen, wie der Messias mit dem Mosaischen *Gesetze* zusammenhänge: doch auch nicht gerade, in welchen Stellen bei Moses der Messias verkündigt sein solle (Gen. 17 u. s. w. 49. 4 Mos. 24. 5 Mos. 18?)[5]). Ebensowenig bei den Propheten. Es

1) Auch in der Bemerkung V. 35 fanden Chrys. und die Späteren etwas Besonderes. Aber jene ist gewiss hier nur ganz äusserlich, biographisch.

2) Bartholomäus wird in den Apostelverzeichnissen der Drei (Luk. 6, 14 führt diejenigen zuerst auf, welche hier berufen werden) auch mit Philippus zusammen genannt, nur AGesch. 1, 13 mit Matthäus. Dass Nath. nicht jener, sondern ein Schriftkundiger gewesen, welcher ebendeswegen nicht habe Apostel heissen sollen, behauptet mit Augustinus die alte lat. Kirche gewöhnlich. Wenigstens für schriftkundiger (auch wegen V. 47) halten ihn auch Chrysostomus und die späteren Griechen.

3) Rupert: *nihil per casum divinae providentiae occurrit* u. s. w. Er findet diesen Gedanken auch in der Zusammenstellung von *ἠθέλησεν* und *εὑρίσκει.*

4) Also nicht wie *ὃν εἶπον* V. 15.

5) Und alle diese Stellen geben doch nicht *den* Messiasbegriff, in welchem diese Jünger Jesum hier kennen gelernt haben sollen.

ist Grundgedanke des Urchristenthums, dass die gesammte Mosaische Sache von der Idee des Messias durchzogen werde. Mit vollem Rechte: und allerdings schon darum, weil eine Religion, in welcher das Element des *Glaubens* geringer ist, desto mehr von *Hoffnung* in sich haben muss [1]). Ἰησοῦν u. s. w.: in diesem sei er gefunden worden. Aber wenn ὁ ἀπὸ Ναζαρέτ [2]) die *Abstammung* von dort bedeuten soll, dann zeigt sich hier, wie 7, 41 [3]), das Unbestimmte der Messianischen Erwartung, so dass die Geburt zu Bethlehem nicht durchaus als nothwendig für den Messias gegolten hat. Wie aber die Rede nur als ein Volkswort wiedergegeben wird, so soll das ἀπὸ Ναζ. ebensowenig der Tradition von der Geburt *Jesu* in Bethlehem widersprechen, als einer anderen das „Joseph's Sohn."

Das ohne Zweifel galiläische Sprüchwort [4]) über Nazaret V. 47 lässt sich nicht bestimmter deuten: ob es die Kleinheit des Orts oder der Charakter der Menschen, oder Beides zugleich, gewesen sei, was diesen Hohn der Volksgenossen veranlasst haben mag [5]). Sonderbar ist die Bemühung der alten Kirche, das Verächtliche aus der Rede hinweg zu deuten: als sei es reflectirende Frage, ob von *Nazaret* wohl so Etwas zu erwarten sei, und ἀγαθόν dann in der Bedeutung vom Messias oder Messianischem Heile; oder gar assertorischer Satz: aus Naz. *könne* das Heil allerdings kommen [6]). In der Schmach des Nazarener-

1) Bemerkung von Strauss, chr. Glaubensl. I. 31.

2) Ναζαρέθ, die sonst gewöhnliche Schreibart, gehörte wohl vorzugsweise der lat. Kirche an.

3) Hier sogar, wo die Messianische Ueberzeugung ausdrücklich mit auf Prophetenwort gegründet wird.

4) Gewöhnlich wird es für einen, dem Nath. eigenen, Gedanken gehalten.

5) Gewiss soll es im Munde des Galiläers nicht, wie wenn er sich selbst vergässe, ein Spott auf Galiläa überhaupt sein, wie 7, 52. (Theod. Mopsu.)

6) Das Erstere Origenes, und mit besonderer Beziehung auf

namens (schon AG. 24, 5) hat sich noch Etwas von jener Verachtung des Orts Nazaret erhalten [1]).

48. „Wahrhafter Israelit, in welchem kein Falsch ist,“ darum, weil es nicht ist. Ohne Zweifel liegt diese Eigenschaft (*μὴ εἶναι δόλον ἐν αὐτῷ*) [2]) nicht in dem Namen, welchen ja die heilige Tradition anders erklärte (Gen. 32, 28), sondern in dem *Volks*charakter wie er sein sollte (*ἀληθῶς* 6, 55): offen, redlich, dieses als die äusserste Bedingung aller nationalen Tugend, oder es ist die Stelle Gen. 25, 27 gemeint. (Röm. 9, 4. 2 Kor. 11, 22 steht *'Ισραηλίτης* als Ehrenname in etwas anderem Sinne). Gewiss aber soll sich Rede und Lob Jesu eben auf die freie Erklärung Nathanael's beziehen. Ob dieser nun in den Worten V. 49 das Lob annehme, oder, ob er sich nur wundere, dass Jesus ein Urtheil über ihn fällen wolle, welchen er nicht kenne, so viel er wusste: ist ungewiss. Aber die Antwort Jesu: „ehe Philippus dich rief, habe ich dich gesehn, wie du unter dem Feigenbaume warest,“ [3]) mögen wir auf kein anderes Ereigniss, als das eben beschriebene, beziehen [4]), die Worte

Bethlehem (nicht vielmehr dorther?) Chrysostomus und die Späteren: das Zweite Cyrill v. Alex. und Augustinus (tr. 7, 17), dieser jedoch zweifelnd, und so auch das MA.

Nonnus nach Passow's (metrisch richtiger Lesart: vgl. dort V. 183) 185: *Ναζαρέθ* (ohne *ἐκ*) *δύν. καλὸν ἔμμεναι;*

1) So auch Robinson, Paläst. III. 1. 433.

2) Im moralischen Sinne, nicht von Frömmigkeit zu verstehn, wie es oft nach einer Deutung des 49. V. genommen worden.

3) Dass das *ὄντα ὑπὸ τὴν συκῆν* mit *εἶδόν σε* zu verbinden sei, nicht mit *φωνῆσαι*, erhellt schon aus V. 51 (*εἶδόν σε ὑποκάτω τῆς συκῆς*): überdiess würden sonst entweder jene Worte ganz müssig sein, oder der Evangelist hätte ein *zwiefaches* Wunder des Sehens aufgeführt: was doch störend sein würde.

Es versteht sich übrigens, dass *εἶδον* weder vom *wirklichen* sinnlichen Sehen zu verstehen sei (dieses ist *γνῶναι* V. 49), noch die Bedeutung von erkennen haben könne.

4) Wie wir, so fassen es die griech. KVV. Anders diejenigen Auslegungen (bei den meisten Neueren), nach denen Nath. einsam unter dem Feigenbaume (dieser galt sprüchwörtlich für stilles

würden ausserdem etwas Gesuchtes haben; vielmehr eben unter dem Feigenbaume hatte Nathanael Jenes gesprochen, und er soll auf jene Scene, deren er sich gerade V. 49 nicht erinnert hatte, hingewiesen werden. Das „Rufen“ also geht nicht auf die *Anrede* des Philippus (V. 46), diese ist eben das *vor* dem Rufen (πρὸ τοῦ σ. Φ. φ.): vielmehr auf das ἔρχου καὶ ἴδε (V. 47).

Wieder ist es zweideutig, ob das *Alles*wissen dem Messias überhaupt beigelegt worden sei im Glauben des Volks (noch vgl. 4, 16 — 19) 1), oder ob es nur *hier*, da der Messianische Anspruch schon vorlag (V. 46), als Kennzeichen desselben gegolten habe. Aber das Bekenntniss von der Messianität Jesu steigert sich bei Nathanael durch die Bezeichnungen, Gottessohn (vgl. V. 32), und, König von Israel, beide aus dem Volksgebrauche: die zweite, auch 12, 15 vgl. Matth. 25, 34 sprach allerdings das Messianische in seiner nationalen Bedeutung aus, doch braucht diese hier nicht gerade im gewöhnlichen, *nur* äusserlichen Sinne verstanden worden zu sein. Hier soll es vielleicht auch dem Ἰσραηλίτης gegenüber stehen. 51. Πιστεύεις (wie 16,

Dasein, Mich. 4, 4. Zach. 3, 10, und sinnendes Dastehn, Wetst. z. uns. St.) gebetet, gelesen, gesonnen haben soll, oder auch sonst Etwas von ächtisraelitischer Art gethan (auch Nonnus, der die vorige Scene V. 46 unter eine *Eiche* setzt: μοῦνον ἔειπον ἰδεῖν —) Luther: „da du vor deiner Thüre unter deinem Feigenbaume sassest.“

Den Einfall Augustins, welcher an den Feigenbaum nach dem Sündenfall (Gen. 3, 7) denkt (*sub ficu i. e. sub umbra mortis*), spricht das lat. Mittelalter nach.

1) Theodor von Mopsu.: ταῦτα περὶ τοῦ Χριστοῦ περιεδόκων — wobei die *Messianische* Deutung des Namens, Gottessohn, zu bemerken. Chrys. (vgl. Hom. 55 zu Matth.) und Euthym. setzen ausdrücklich bei, Nath. habe ihn als Gottessohn erkannt, θέσει οὐ φύσει. Sonst legt die alte Kirche in diesen Namen, vornehmlich auch in unserer Stelle, den Begriff des Uebermenschlichen. (Nonnus: υἱὸς ἀειζώοιο θεοῦ λόγος ἀμφότερον u. s. w.)

31. 20, 29, als Frage oder als einfacher Satz) [1]. Es hat im Folgenden sowohl das εἶπον als das εἶδον Bedeutung. Denn das μείζω τούτων (5, 20) [2] besteht theils in Solchem, was mehr *unmittelbar* überzeugen soll, theils in Erscheinungen *höherer* Art. 52. *Καὶ λέγει* erklärend (nicht *weiter*) setzte er hinzu: „Von jetzt an werdet ihr schauen den Himmel geöffnet, und die Engel Gottes hinauf- *(von)* und herabsteigend *auf* des Menschen Sohn." Die Stelle als authentisches Wort Jesu genommen, und davon hat sie ganz den Charakter (selbst Br. Bauer hat diesen anerkannt), ist bedeutend dafür, *wie* sich Jesus die jüdische Art zu sprechen, die jüdischen Bilder angeeignet habe. Nicht blos in Anbequemung, da man das Gegebene gänzlich fallen zu lassen hätte, sondern als Allegorie, die Bilder sogleich für einen höheren Sinn anwendend. Bleibende Verbindung, ununterbrochenes Verhältniss mit Gott und dem Uebersinnlichen: dieses ist der Sinn des Bildes. Zu wenig findet man in ihm, wenn sein Sinn nur auf wirkende, göttliche *Kräfte* gehen soll [3]: etwas Fremdartiges nimmt man in ihm an, wenn es auf *Versöhnung* zwischen Himmel und Erde gedeutet wird; dieses nicht, denn es kann ja in dem Bilde nur Etwas liegen, was *ihm*, Jesu, zu Theil geworden sei, nicht, was der Welt durch ihm [4].

1) Immer ist das nur und häufige Johanneische: ἀμὴν α. λέγω ὑμῖν — merkwürdig, bei der sonst so hellenistischen Form dieses Evangelium. Man hat darin gewiss nicht sowohl eine liturgische Formel der Urgemeinen, als eine authentische Tradition zu suchen. (*Ναί, ἀμήν* Apok. 1, 7.)

2) Im μείζω του. ὄψῃ liegt wiederum (Lücke mit Euthymius, auch Nonnus: ὄμμασι πιστοτέροισι), dem Johanneischen Begriffe des Glaubens gemäss (zu Cap. 2 Anf.): dass *dann* der Glaube des Nath. entweder höherer Art oder tiefer, besser begründet sein werde.

3) Nonnus: υἱέος ἀνθρώποιο διάκτορον. Es ist die ältere, dogmatische Auslegung der Stelle, sie bezieht es auf die Wunder Jesu, und wieder so bei Tholuck, De Wette u. A.

4) Luther und die gewöhnl. Ausl. des MA., indem sie das

Ἀπάρτι (13, 19. 14, 7. Mt. 26, 64) gewiss, *fortan*. Man hat es oft weggelassen [1]), wahrscheinlich weil man es unpassend fand, indem das Folgende mit Recht vom Erdenleben Jesu verstanden, aber zu eigentlich genommen wurde [2]). Der *offene Himmel* (Matth. 3, 16. AG. 7, 55. 10, 11) hat keine besondere Bedeutung, sondern führt nur das Folgende, das Hauptbild, ein [3]). *Auf- und absteigen* [4]) ohne speciellen Bezug auf die *Geschichte* Gen. 28, 12 (dort geschieht es ja auch nicht auf den Menschen herab, wenn gleich der Sinn des Bildes auch dort war, zu bezeichnen, wie Schleiermacher hier sagt: „dass der Ort, wo er liege, ein heiliger sei"): nur die Formel stammt dorther. Ob es ein Messianisches Bild gewesen (vielleicht nach Dan. 7, 10)? ist ungewiss. Aber verwandt ist der Engeldienst, Matth. 4, 11. Mark. 1, 13. — Hier und

Bild von der *Versöhnung* deuten, führen die Stelle an, als wenn es hiesse: auf *Euch*, nicht, auf den Menschensohn. Wenn sie nicht den Menschensohn vom *Menschen* überhaupt verstanden haben, haben sie sich geholfen wie Rupert v. D.: *in hom. filium — habitantem per fidem in cordibus nostris.* Oder wie Luther: „schwebt Chr. über uns unsichtbarer Weise."

1) Paulus dagegen: in den Lachmannischen Texten ist es weggelassen.

2) Man konnte dergleichen Himmelserscheinungen an Christus erst *weit später* auf Erden erwarten, bei Auferstehung und Himmelfahrt (Chrys.), oder bei der Parusie.

3) Wie Grot.: *praeparatio ad ὀπτασίας* — Der dichterische Ausdruck vom offenen Himmel in der classischen Sprache (Wetstein zu Matth. 3, 16) gehört nicht hierher: er bezeichnet mächtige Erscheinungen am sichtbaren Himmel, zerrissene Wolken durch Blitz oder Gewitterstürme. Dahin gehören eher Darstellungen wie Jes. 64, 1. Anders auch das Bild 5 Mos. 28, 12. Ps. 78, 23 f. *Wie hier* Ezech. 1, 1.

In keinem Falle sind die beiden Bilder (Himmel — Engel) in ihrer Bedeutung zu *trennen* (Olshausen).

4) Im „Auf- und absteigen" kann entweder noch besondere Bedeutung liegen (die von fortwährender *Bewegung*), oder es soll nur das stets Zugängliche des Himmlischen für den geweihten Menschen bezeichnen.

3, 14 allein erscheint bei Johannes der Menschensohn (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), später einmal aus dem Munde des Volks 12, 34 (anders υἱὸς τ. α. 5, 27): dieser, wie man aus der grossen Beständigkeit der Drei im Gebrauche desselben schliessen muss, wohl von Jesu selbst vornehmlich gebrauchte, Messiasname [1]), da man denn muthmassen kann, es habe Jesus eine eigenthümlich ideale Bedeutung in denselben gelegt [2]). *Hier* mag er auch dazu dienen sollen, die Vorstellung der Erde gegen den Himmel im Bilde hervorzuheben.

Nun beschreibt die Erzählung Nichts von Reise und Ankunft in Galiläa: Jesus ist dort (Cap. 2 V. 1) *am dritten Tage*, nämlich ohne Zweifel, nach dem zu-

1) Die beiden Namen, Gottes- und der Menschensohn, erweisen sich in den Evangelien *gegenseitig* als Messianische, da sie mit einander abwechseln: Matth. 26, 63 f. Luk. 22, 67—70. Mit ὁ Χριστός wechselt ὁ υι. τ. α. im Munde des Volks ab, unten 12, 34. Diese Stellen reichen für die Messianische Deutung dieses Namens aus: und wir bedürfen dazu weder des Nachweises aus Apokryphen, wie dem Buche Henoch (C. 45 — 55, und 61, 9, des Weibes Sohn), noch des späteren jüdischen Sprachgebrauches. Der alten Kirche verschloss sich in dem Namen zwar nicht die Beziehung auf das Buch Daniel (sie lag zu deutlich vor, z. B. Matth. 24, 30. 26 und Luk. 22 aa. OO.: Apok. 1, 13. 14, 14.), wohl aber die *Messianische* Bedeutung. Diese findet übrigens durchaus in den Evangelien Statt, wo sie den Namen haben. Dass die *Apostel*schriften ihn nicht haben, ist daraus zu erklären, dass die Messiasnamen bei ihnen Anwendungen auf Uebermenschliches erhielten, wozu *dieser* gerade sich weniger eignen konnte, wenn man nicht das *Ganze* der Stellen im Buche Daniel im Sinne hatte. In diesem Ganzen liegt (auch sowohl nach Hävernik als nach Lengerke) das Bild eines Himmelswesens.

2) Doch ohne den *Messias*begriff in dem Namen aufzugeben (wie u. A. Tholuk will). Neben *Weisse* ev. Gesch. I. 319, haben wir für diesen idealen Begriff zu erwähnen: *C. F. Böhme:* Versuch, das Geheimniss des Menschensohns zu enthüllen. Neust. 839, und *Gu. Gass.: de utroque J. C. nomine in N. T. obvio, Dei filii et hominis — Vrat.* 840. (Es ist im Allgemeinen wahr, was hier ausgeführt wird, dass in den Namen Gottessohn im N. T. eine menschliche, in den des Menschensohns eine höhere Bedeutung gelegt werde).

letzt erwähnten $\dot{\varepsilon}\pi\alpha\acute{v}\varrho\iota o\nu$ (1, 44), nicht, nach seiner Ankunft in Galiläa (Origenes), welche ja eben nicht erwähnt wird [1]). Auch diese Reise, *vor* den galiläischen Geschichten der drei Evangelisten, mag denn, wie die erste, welche diese haben (4, 3), auf dem kurzen Wege durch Samaria geschehen sein.

V. 1. *Τῆς Γαλιλαίας* weist nicht gerade nothwendig auf ein zweites Kana ausserhalb Gal. hin [2]): es soll vielleicht nur eben die Ankunft Jesu in Gal. andeuten. V. 11, wie 4, 46 und 21, 2, wird dieses *τῆς Γαλ.* wohl ohne besondere Bedeutung wiederholt [3]). *Ἐκεῖ* versteht sich wohl eher von Kana, als von der Hochzeit. Aber hier, wie V. 12, leben Jesus und die Jünger (dieser Name hier zuerst und noch ganz unbestimmt [4])) in voller Familienvereinigung: und eben darum hat die evangelische Tradition wohl diese Zeiten übergangen.

Was nun das Wunder der folgenden Erzählung anlangt, so beschränken wir uns auf einige, allgemeine und specielle, Bemerkungen.

1) Euthymius rechnet auch diesen dritten Tag *μετὰ τὴν ἀπὸ τῆς ἐρήμου κάθοδον τοῦ Χρ.*

2) Das Kana im Stamm Asser, Jos. 19, 28, würde auch zu Galiläa gehört haben, wenn es noch bestanden hätte: das Joseph. vit. 10 (Euseb. und Hier. halten es für eines) ist wohl das galiläische, das auf der Heer- (Karavanen-) Strasse nach Damaskus gelegen haben mag („auf dem Weg, der nach Kana führt“: sonst bei Josephus noch zweimal erwähnt).

Für unser Kana hat Robinson III. 1. 443, eine andere Stelle, als die bisher gewöhnlich angenommene, nachgewiesen in einer Ruine, welche jetzt noch diesen Namen (nicht Kenna) führt.

3) Gfrörer Gesch. d. Urchr. III. 309 f.: die Bedeutung liege darin, dass in *Galiläa* das erste Wunder geschehen sei: und *daher* sei auch die *Wunder*darstellung an das Ereigniss herangekommen.

4) Ob die aus Cap. 1 oder doch diese allein gemeint seien? Die Zwölf erscheinen zuerst beisammen 6, 70. *Ἐκλήθη* muss in der Bedeutung von Plusquamperfect nur von denen genommen werden, welche diese Festlichkeit als den Grund der Rückkehr nach Gal. ansehn (s. bei I, 44). Dieses ist von Olsh. richtig bemerkt.

1. Wir lassen hier die theologische Erörterung des Wunderbegriffes fallen: aber aus dem christlichen Bewusstsein und Leben unserer Zeit können wir wohl als entschieden voraussetzen, theils, dass ein Theil der Wunder in der evangelischen Geschichte auch dem freiesten und gläubigsten Sinne minder zugänglich geworden ist, theils, dass das Wunder aufgehört hat, Ueberzeugungsgrund für die christliche Sache zu sein. Und zwar ist es nicht das Wunder überhaupt, an welches sich eine solche Denkart stösst, sondern diese Art desselben, das sinnliche, das Wunder im kleinen, äusserlichen Menschenleben. Was wir suchen, ja was wir im Leben Christi voraussetzen, das ist das *geistige* Wunder, das ist die absolute, ob nun mehr oder minder übernatürlich vorgestellte, Macht eines Geistes über die Geister und über die Natur. Aber *jener* Standpunct, auf welchem man da, wo eine übernatürliche Persönlichkeit aufgetreten ist, nach sinnlichen Wundern fragt, war unleugbar der in der Zeit und bei den Verkündigern der evangelischen Tradition: doch hat er diese nicht unfähig gemacht, das *geistig* Erhabene in Wort und That Christi wahrzunehmen und sich daran zu halten. 2) Die bestimmte Nachfrage nach dem, was den Wundererzählungen des Evangelium zum Grunde gelegen haben möge, führt, nach welchen Principien sie auch geschehe, in Willkührlichkeiten, oft auch in Unwürdigkeiten [1]) hin-

1) Wie in dieser unserer Geschichte, wenn, wie selbst jüngst bei Ammon, ein Verbergen, Geheimthun, Ueberraschen Jesu angenommen wird. Richtiger nimmt man auf dem Standpuncte der Wunder*erklärung* mit Gfrörer an, dass das ursprüngliche, einfach bürgerliche Ereigniss in eine Wunderscene *um*gebildet worden sei. Aber der *mythischen* Erklärung, wenn sie *fremde*, heidnische Sagen hereinziehen will, hat (neben Wetst. zu uns. St.) der altchristl. Dichter, Nonnus, hier gut vorgearbeitet, indem er die Erzählung ganz im Sinne, ja selbst im Ausdruck, seiner Dionysiaka gehalten hat (meine Abh. üb. Nonn., *Opuscc.* 204). Es sprach hierin ohne Zweifel das Gefühl mit, zu welchem sich fast alle gläubige Ausleger bekannt haben: wie wenn man bei dieser

ein. Sicherer und würdiger ist *die*, welche Gefühle bei denen vorhanden gewesen, welche das Wunder gesehen und erzählt haben. Dasjenige nämlich von der Einwirkung einer unbedingten, menschlichen Grösse, und bei äusserlich Heilsamem, Erfreulichem, das Gefühl, wie in der Nähe von jener [1]) Alles überall geborgen, begnügt, erhoben worden sei. Nur in *diesem* Sinne denn gehören die Wunder der evangelischen Geschichte noch zu den Beweisen für dieselbe. Dabei aber ist es jenen Männern gar nicht beigekommen (und bei allem Wunderglauben war ihnen das Aeussere doch nicht bedeutend genug dazu), über die Thatsache, die Erscheinung, aus welchen solche Gefühle hervorgehen, viel zu reflectiren und nachzuforschen. 3. Im Johanneischen Evangelium steht die Wundergeschichte an sich und in Beziehung auf Glaubenserweckung (vgl. hier das Glauben der Jünger mit 11, 15. 13, 19 [2])) durchaus zurück. Dieses wird sich im Fortgange dieses Evangelium überall herausstellen.

Aber speciell für *diese* Erzählung bemerken wir: 1. der Wunderglaube achtet nicht das mehr oder minder Bedeutende eines Stoffes oder Erfolges, an dem und für welchen das Wunder geschehen sein soll: durch das Wunder wird Alles für ihn geheiligt. Ueberdiess (wir werden hierauf oft zurückkommen müssen) liebt es unser Evangelist, *Auffallendes* an der Person und in

Erzählung nicht auf rein evangelischem Boden stünde. Lücke erwähnt als gleichartige Wundererzählungen noch das Wunder des Stater Matth. 17 (sicher nur eine sprüchwörtliche Formel) und das Gehen auf dem See, von welchem zu Cap. 6.

1) Ausdrücklich wird daher auch hier V. 11 nur von den, für die δόξα in ihm Empfänglichen (οἱ μαθηταί) gesagt, dass ihnen das Wunder erschienen sei.

2) Es ist dieses hier, sogar noch ein geringerer Glaube, als 1, 52. Johannes nämlich fasst das Glaubensvermögen als Etwas auf, was fortwährender Entwickelung fähig sei, und dieselbe bei den Jüngern Jesu gehabt habe. Br. Bauer (a. O. 49) findet hierin eine Unklarheit des Evangelisten im Glaubensbegriffe.

Handlungen Jesu gerade geflissentlich hervorzuheben [1]). 2. Wie die Wundergeschichten bei Johannes sonst gewöhnlich stehen, so kann er bei dieser, an welche sich keine *Reden* anknüpfen, allerdings irgend eine höhere *Beziehung* im Sinne gehabt haben: wenn er nicht eben blos *den* Gedanken dabei gehabt hat, dass die Wunderkräfte Christi *jetzt* nur noch dem *äusseren* Menschen wohlgethan hätten. 3. Das erste und das letzte Wunder, welches Johannes erzählt (hier und Cap. 11; (auf diese Ereignisse gerade finden sich auch Zurückweisungen 4, 46. 12, 1), entsprechen sich ohne Zweifel, wie das Geringste dem Höchsten: und nicht ohne Bedeutung scheint es in seiner Erzählung zu sein, dass, je höher die That, desto weniger Widerstreben bei Jesu dargestellt wird sie zu vollziehen. Hat der Evangelist aber besondere Beziehungen in die Erzählung gelegt (nicht also, dass die ganze Erzählung mythisch aus solchen *hervorgegangen* wäre: dazu hat sie zu viel Substanz und individuelle Lebendigkeit), so würde zu wenig in die Sache gelegt, wollte man in ihr nur einen Gegensatz gegen Geist

1) Diesem gemäss sollte die supernaturale Auffassung des Wunders auch alles Beschränken, Deuten an dem Wundererfolge aufgeben. Es ist dieses eine Inconsequenz, welche, wie alles Inconsequente, auch Nichts ausrichtet: das Wunder bleibt, ob wir z. B. in unserer Erzählung Alles oder nur Etwas verändert werden lassen, oder die Substanz des Wassers verwandelt werden, oder ihm nur eine andere Kraft geliehen. (Dieser letzterwähnten Vorstellung, vgl. Neander L. J. 373. 3. A., kommt ein altkirchl. Dichter nahe, *Daniel. thes. hymnolog.* 19: *vel hydriis plenis aqua Vini saporem infuderis — videres inebriare flumina:* vgl. die Erzählung Epiph. 51, 30).

Die, von Augustinus und Chrysostomus (Ammonius Cat.) her durch die alte Theologie hindurchgezogene (von Olsh., anscheinend auch von Meyer wiederholte) Hinweisung auf das tägliche Wunder des Weinwerdens aus Thau und Regen, diese Annahme von einem „beschleunigten Naturprocess", stellt uns das Ereigniss noch ferner, als wenn man mit Einem Schlage die Substanz sich de- und recomponirend vorstellen wollte.

und Art *Johannes des Täufers* finden [1]), und es liegt 2. zu *fern*, die Erzählung als Gegenstück zu den *Mosaischen* Wundern [2]) zu nehmen, und gar nicht *Johanneisch* würde eine Beziehung auf das *Abendmahl* [3]) sein. Dagegen möchten wir 3. denen nicht unbedingt widersprechen, welche in der Erzählung eine Beziehung auf die Wandlung des Judenthums zu einem höheren Geiste gefunden haben [4]).

Wir bedürfen bei der Erzählung nur weniger Erörterung. Gleichgültig ist es, ob wir das *ὑστερήσ. οἴνου* in eine einmalige Festlichkeit oder in ein Fest mehrer Tage stellen wollen. Die Rede der Mutter [5]) ist dem Folgenden gemäss (V. 5) auffordernd [6]), und nicht blos für eine gewöhnliche Handlung [7]): ob nun gerade für das Wunder einer Verwandlung, können

1) Gegen Johannisjünger (Matth. 9, 14. 11, 18): Herder, Flatt in Süsskind. Mag. 14. 73 ff., Olshausen, Schleiermacher.

2) Lützelberger a. O. 281. Vgl. 2 Mos. 17. 4 M. 20. Oder zu prophetischen Wundern: 2 Kg. 2, 19 ff.

3) In Bretschneider's *Prob.* und bei Br. Bauer gegen das Geschichtliche der Erzählung angewendet. (Bei diesem bedeutet *ὥρα* V. 4 die Todeszeit, nach welcher erst das Wunder einer solchen Wandlung geschehen sollte.) Eine *Beziehung* auf das Abendmahl (das Brodwunder dazu genommen C. 6) nimmt De Wette an.

4) Es kann eine Berechtigung hierzu schon darin liegen, wie V. 6 den *καθαρισμὸς τῶν Ἰουδαίων* hervorhebt, und im Zusammenhange mit der folg. Erz. V. 14 ff., und vgl. Matth. 9, 17 (M. 2, L. 5). In der Rede des *ἀρχιτρ.* V. 10 würde man dann mit Weisse (II. 200) eine Hauptbedeutung zu suchen haben: die Juden hätten das Mosaische Wesen immer weiter herabgebracht: *jener* aber wieder sein Element gehoben, veredelt. Aehnlich *allegorisirte* hier schon die alte Kirche: vgl. Maximus b. Euthymius S. 75. Auch Cyrill und Augustinus.

5) *Οὐκ ἔχουσι* unbestimmt, ob auf die Gastgeber zu beziehen, oder auf die Gesellschaft.

6) Bengel's (Paulus) und Calvin's Deutungen der mütterlichen Rede, nach denen dieselbe Jesum zu Anderem hätte auffordern sollen, zerstören den ganzen Zusammenhang der Erzählung.

7) Zu irgend einer gewöhnlichen Hülfsleistung: Kühnoel.

wir nicht sagen. Auch ganz menschlich angesehen, wäre ein solcher Glaube, selbst wenn nichts äusserlich Wunderbares bei Jesu sichtbar geworden wäre [1]), bei der Mutter schon im Zusammenhange mit den alten Volkstraditionen (vgl. Luk. 2, 51) nichts Auffallendes gewesen. Spuren von solchen Ansprüchen der Mutter an die Person Jesu sind allerdings Matth. 12, 46 ff. [2]). Bei Mark. 3, 32 ff. ist es zweifelhaft (vgl. V. 21), ob dieser Evangelist die Angehörigen Jesu in einer gleichen Absicht habe zu ihm kommen lassen.

V. 4. Weder *Τί ἐμοὶ καὶ σοί*, noch *γύναι*, *braucht* harte Bedeutung zu haben und hat sie gewiss nicht im Sinne des Schriftstellers. Zu *γύναι* vgl. 19, 26. 20, 15 [3]). *Jene* Formel ist die gewöhnliche, Aufforderungen, wie Störungen, zurückzuweisen: Matth. 8, 29. Mark. 1, 24. Luk. 4, 34 [4]). *Οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου* — ist ohne Zweifel davon zu verstehen, dass sein *öffentliches* Leben noch nicht begonnen habe, wie die verwandte Formel *ὁ καιρὸς οὔπω πάρεστι* — *πεπλήρωται* 7, 6. 8. Anders wird *ὥρα αὐτοῦ* sonst überall bei Jo-

1) Frühere Wunder, wenn auch nicht öffentliche, nimmt Tholuck an. Die KVV., im Gegensatze zu den Legenden von der Kindheit Jesu, sprechen hier (besonders beziehen sie V. 4 hierauf) mit besonderer Bedeutung das Gegentheil aus. Aber Chrys. und die Fgg.: die Mutter habe Höheres geahndet, wegen des Zeugnisses Joh. und weil er schon Glauben gefunden hätte.

2) Und wenigstens wird nirgends auf einen Unglauben der Mutter hingewiesen, wie auf den der Brüder, 7, 3.

3) Bekannte Homerische Anrede. Ein älterer Philolog (J. G. Schneider Anmerkk. zu dem Anakr. 317) findet die Anrede sogar liebevoll. Viele fanden zuviel in dem Worte. *Wetst.: non poterat dicere: quid mihi tecum, m a t e r?* Anders legten nach Augustinus (tr. 8) die Manichäer hierein Bedeutung, und wieder anders Helvidius u. A., und wiederum Euth. (*ὅτι θεός*).

4) Euth. und Beza halten auch die Erklärung für statthaft, als stünde sie für *τί πρὸς ἡμᾶς;* So Nonnus: *τί μοι, γύναι, ἠέ σοι αὐτῇ;* Es kam bei dem Gebrauche jener Formel, auch in dem classischen (Valcken. zu Eurip. Hippol. S. 187), wie Flatt bemerkt, immer auf den Ton an, in dem sie gesprochen wurde.

hannes gebraucht [1]): 7, 30. 8, 20. 12, 23. 27. 13, 1. 17, 1. Aber *jetzt* sollte wohl Jenes nur seine ὥρα sein.

Gewiss nun will der Evangelist im Fortgange der Erzählung keine Aenderung des Willens bei Jesus beschreiben [2]), sondern ein Verleugnen desselben, ein Verdecken des Wunders: und die Erzählung 7,6—10 (das Verleugnen seines Entschlusses und die geheime Ausführung desselben) hat etwas Analoges mit dieser hier. Will man dann die διάκονοι, welche nach V. 9 *gewusst* haben sollen, was geschehen, nicht von μαθηταῖς verstehn, so muss man den Sinn jener Stelle minder eigentlich, positiv auffassen, wie das Folgende zeigen wird. Unmöglich hätte der Evangelist so durchaus von Eindruck, Erfolg des Wunders schweigen können, wenn er gemeint hätte, dass auch die Anderen Etwas davon wahrgenommen hätten.

V. 6. Die Sechszahl der Gefässe (ist sie nicht etwa für diese Reinigungen im Brauch gewesen) gehört ohne weitere Bedeutung nur jener Johanneischen Art an, die Erzählung belebt, anschaulich zu machen. *Καθαρισμός* für Gefässe und für Menschen vor und nach dem Mahle (Matth. 15, 2. 23, 25. Mark. 7, 2 ff. Luk. 11, 39). *Ἀνὰ μετρητάς* natürlich (Matth. 20, 9 u. s. w. Apok. 4, 8), jedes einzelne Gefäss soviel fassend, und μετρητής soll in jedem Falle ein grosses Gemäss be-

1) So deuteten auch hier schon viele Alte. Nonnus: πυμάτης δρόμος ὥρης. — Selbst Augustinus, indem er es mit Beziehung auf C. 19 so ausführt: *tum te cognoscam, cum infirmitas mea pendebit in cruce.* Eine andere Deutung: jetzt sei für das Wunder *hier* noch nicht die Zeit — giebt schon Iren. 3, 18, ὥρα durch *aptum tempus perficiendi* übertragend. Dieses auch b. Chrys. u. Folgg. Uebrigens sprechen hier Chrys., Aug. u. A. auch gegen die *(mathematici)*, welche aus d. St. die Wunderkraft Jesu unter einem Geschicke dächten.

2) Die Erklärung hiervon würde schwierig sein: gewöhnlich geschieht sie ganz menschlich aus einem Nachgeben kindlicher Liebe. Sinnreich, nur zu sehr aus dem gewöhnlichen Leben, lässt Schleiermacher Jesum in der Zwischenzeit den Zustand der Gesellschaft beobachten.

deuten, wenn gleich vielleicht weder Bath der Hebräer, noch der Römischen *Amphora* entsprechend. Auch liegt es wohl im Sinne der Erzählung, dass nicht blos das *geschöpfte*, sondern *alles* dieses Wasser verwandelt worden sei [1]). Indessen, so entschieden und gross auch der Evangelist das Wunder vorgestellt hat, ist es doch so dem Inhalte, als der Würde seiner Erzählung angemessen, ihn das Quantum des Verwandelten nicht so ungemessen gross beschreiben zu lassen [2]): und Beschränkungen mögen daher hier in der Erklärung an ihrem [3]) Orte sein. — Dass übrigens diese Krüge *leer* gewesen, liegt nicht im 7. Vers [4]). Es wird nun weder ein Wirken Jesu erwähnt, noch der Moment des Wunders bezeichnet. Kurz nur V. 9: ὕδωρ οἶνον γεγενημένον. Ob der ἀρχιτρίκλινος Hausmeister (Luther: Speisemeister) sei oder der Ordner des

1) Anders Semler und Olshausen: ob. S. 81.

2) Die Erzählung 2 Kön. 4 v. Anf., deren sich sowohl die gläubige, als die mythische Auslegung erinnert hat, ist von anderer Art, sie bedurfte doch jenes massenhafteren Erfolgs.

3) Man kann sich also wohl verstatten, anzunehmen, das Wort μετρηταί sei entweder ungenau gebraucht worden (für eine solche Erzählungsweise würde auch das δύο ἢ τρεῖς wohl passen), oder es solle ein geringeres Gemäss bedeuten: das Wort war dem jüd. Schriftsteller *fremd* und hatte im griech. Gebrauche selbst verschiedene Bedeutungen. Freilich 2 Chr. 4, 5 entspricht es bei dem Alex. dem Bath: ebendas. 2, 9 wird dieses durch μέτρον gegeben, welches in unserer Stelle bei Nonnus steht. Eine *bestimmtere* Hinweisung auf ein *kleines* Gemäss hat Ammon (Leben J. 304 ff.) in der syrischen Uebersetzung finden wollen: auf diese machen schon Drusius und L. de Dieu aufmerksam. Aber jenes Wort Viertheil (*quadrantal* von Castellus übersetzt) findet sich nach dessen Nachweis auch 2 Chr. 2, 9, dem *Bath* entsprechend: im Hebräischen, Exod. 29, 40, steht es für ein kleines Gemäss nicht für sich, sondern neben Hin (als vierter Theil desselben); auch das Römische *quadrantal* hat verschiedene Bedeutungen, und vorherrschend ist die von einem *grösserem* Gemäss.

4) Nur *ganz* angefüllt sollen sie werden. Dass sie haben leer gewesen sein sollen, geleert aber auf Jesu Geheiss, nehmen Gfrörer (Gesch. des Urchr. III. 306) und Ammon a. O. an für die natürliche Auslegung.

Mahles, kümmert uns wenig [1]). Aber V. 9 sind die Worte: *Καὶ οὐκ ᾔδει* bis *τὸ ὕδωρ* als Parenthese zu schreiben, wie es auch gewöhnlich geschieht: daher *ἀρχιτρίκλινος* nach ihnen wiederholt wird. *Πόθεν ἐστί* rel. der Wein, welchen er empfing. Aber dem Vorhingesagten gemäss ist das *οἱ διακ.* u. s. w. nicht zu nehmen, als hätten sie um die Entstehung des Weines und überhaupt darum gewusst, dass sie *Wein* brächten: nur der *Ursprung* des Weines soll ihnen bekannt gewesen sein, nämlich, dass Wasser dagewesen wäre: nicht aber der *Hergang* der Wandlung dieses Wassers in Wein. Das *εἰδέναι* im *ᾔδεισαν* hat daher, wie eben bemerkt wurde, eine uneigentliche, mehr negative, Bedeutung: wir würden es ganz entsprechend ausdrücken können: *sie* wussten es wohl, sie wussten es besser, nämlich, dass sie nur Wasser geschöpft hatten. — V. 10 im ersten Satze ist wahrscheinlich eine sprüchwörtliche Rede [2]) (dafür auch die Form passend, das *πᾶς ἄνθρωπος* und *μεθύσκεσθαι* [3])): das Ganze soll nur das *Vollständige* des Erfolgs darstellen.

1) Der Zweite: *Magister convivii*, *συμποσιάρχος*, *ἡγούμενος* bei Sirach 32, 1 f. Bei den Juden, sagt Lightf., sei dieser zugleich Vorbeter gewesen. Nonnus giebt sowohl dieses (*εἰλαπίνης πομπός*), dieses auch der Syrer, als das Andere (*εἰλαπίνης μεδέων — ταμίης δαιτός*). Das Andere ist der *tricliniarches* der Römer.

2) Nicht, als wenn es so sein müsste (das Wechseln des Weins unter Einer Mahlzeit ist wohl gar nichts Morgenländisches), sondern, dass es so oft geschehe, um die Menschen zu täuschen. So in den Stellen b. Wetstein: des älteren Plinius (*procedente mensa subjicere*) und Martial 1, 27 (*a caupone tibi fex Laletana petatur, si plus quam decies — bibis*).

In der Rede, welche wir oben zu dieser Erzählung verglichen, vom alten und neuen Wein, findet sich Luk. 5, 39 ein sprüchwörtliches Wort anderer Art.

3) *Μεθύσκεσθαι* wird hier vielleicht in einer eigentlicheren Bedeutung gebraucht, als es sonst natürlicherweise haben kann, auch in der Sprache A. T. (Gen. 43, 34. Hagg. 1, 6. Beza *affatim bibere*); wenn gleich der, wie gesagt, in dieser Erzählung sehr ausmalende, Nonnus, von Heinsius hier gerecht kritisirt,

V. 11. Ἐν Κανᾷ τῆς Γαλ., ob nun durch Interpunction vom Vorigen getrennt oder nicht, aber es gehört zum ganzen Satze, nicht blos zum ἀρχὴν ἐποίησε. Einige b. Ammon. u. Chrysost. (Paulus), vgl. 4, 54 [1]). Σημεῖα auch bei Johannes nur von ausserordentlichen Erscheinungen und Thaten: ἔργα hat bei ihm eine weit umfassendere Bedeutung: „So wirkte Jesus zuerst wunderbar in Kana von Galiläa.“ Δόξα wie 1, 14: die Erscheinung des Göttlichen. Doch ist φανεροῦσθαι δόξαν vielleicht weniger als θεᾶσθαι 1, 14: „Glaubten an ihn,“ an seine Person oder an sein Vermögen. Freilich gläubig eben noch wie die Juden V. 23, θεωρήσαντες τὸ σημεῖον.

Ebenso wie V. 2 stellt sich uns nach V. 12 ein *Familienleben* Jesu dar: die μαθηταί stehen daher nach den Brüdern [2]). (Weil dieses auffiel, sind die Worte, καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ bisweilen weggelassen, öfter versetzt worden [3])). Von einem Uebersiedeln der Familie Jesu nach Kapernaum [4]) sagen die Drei bekanntlich Nichts (wiewohl Luk. 4, 23 wirklich auf diesen früheren Aufenthalt Jesu in Kapernaum hinzudeuten scheint): von Mutter und Geschwistern heisst es fortwährend, sie haben in Nazaret gewohnt: Matth. 13, 55. Will man die Evangelien hier völlig vereinigen (und in der That hat es keine Schwierigkeit), so muss man annehmen, es habe sich der Familienkreis auf-

es zu stark nimmt: βαρυνομένων καρήνων ἄνδρας ἰδὼν μεθύοντας —

1) Τήν vor ἀρχήν wird jetzt in dem herkömmlichen Texte gestrichen. Es ist dieses auch passender, nicht sowohl aus *sprachlicher* Rücksicht (Lücke), als des Sinnes wegen: denn es würde sonst zuviel im ταύτην liegen: von solcher *Art*. Vielmehr soll es nur heissen: *dieses* zuerst.

2) Ganz zufällig wohl (Origenes to. 10, c. 7 findet Etwas darin) wurde von den Brüdern V. 2 nicht gesagt, dass sie zu Kana mit geladen gewesen wären.

3) Dagegen lässt Nonnus den δυωδεκάριθμος ἑσμὸς ἑταίρων Jesum begleiten.

4) *Später* ist Kapern. die ἰδία πόλις Jesu, Matth. 9, 1.

gelöst, nachdem das öffentliche Leben Jesu begonnen; und liest man in der beglaubigtsten und gewöhnlichsten Schreibart ἔμειναν, so mag dieses ἐκεῖ — ἡμέρας sich eben auf die baldige Rückkehr der Familie nach Nazaret beziehen. Dieser steht dann V. 13 die Reise *Jesu* gegenüber: daher ὁ Ἰησοῦς bedeutend wiederholt. Aus V. 17. 22 geht hervor, dass die *Jünger* ihn dorthin (zur ersten Festreise bei Joh.) begleiteten [1]).

Aber die Erzählung V. 14 — 22 von der Tempelsäuberung findet sich bekanntlich bei den drei ersten Evangelisten am Schlusse des öffentlichen Lebens Jesu (Matth. 21. M. 11. Luk. 19), wo Johannes sie nicht hat, wiewohl auch Er Jesum dort in den Vorhöfen verweilen lässt (10, 23. 12. 20). Aber die Drei übergehen ja diese ganze Zeit. Wir würden nun gar Nichts darin finden, wenn die Tradition, welcher die Drei folgen, die That am Pascha in ihr *einziges* Pascha Jesu zu Jerusalem verlegt hätte [2]). Aber was Jesus that, war ja ein blosser Act altisraelitischen Eifers, wenn ihn auch jene Zeit nicht mehr kannte, und (V. 18) die geistlichen Oberen sich darüber verwunderten: eine Messianische Ankündigung [3]) (etwa nach Mal. 3, 1 — 3) sollte es wohl nicht sein. So aber konnte sich dieser Act wohl, mehr oder weniger entschieden hervortretend, oftmals wiederholen [4]).

1) Origenes (to. 10, 16) meint, es liege im 12. V., dass die Jünger erst *später* nachgezogen seien: in der Scene im Tempel sei Jesus *allein* gewesen. Daher ist auch wohl die alexandrin. Schreibart ἔμειvεν entstanden.

2) So giebt Origenes schon an (to. 10, 15), dass man die Verschiedenheit der Erzählung auffassen müsse, wenn man sie annehme: τῶν τριῶν ἐν μιᾷ τῇ αὐτῇ εἰς Ἱεροσόλυμα ἐπιδημίᾳ τοῦ κυρίου λεγόντων τὰ νομιζόμενα παρὰ τοῖς πολλοῖς τὰ αὐτὰ εἶναι καὶ τῷ Ἰωάννῃ γεγραμμένα u. s. w. Er selbst zieht die Allegorie vor. Was Herakleon vom *Geisterreiche* verstanden hatte, legt Or. von der *Kirche* aus.

3) Oder überhaupt ein reformatorischer Act.

4) Am Anfange und beim Schlusse seines Werks hält es Grotius für geschehen.

Das Aeusserliche der Erzählung ist ganz in historischem Styl vorgetragen worden [1]). Das ἱερόν absichtlich (wie Mark. 11, 16), nicht ναός, wiewohl es Jesus V. 16 zum οἶκος τοῦ πατρός rechnet (umgekehrt hält Herakleon das ἱερόν für das eigentliche Heiligthum, ναός für den ganzen Tempelbau): — die drei gewöhnlichen Arten von Opferthieren — Diejenigen, welche die Tempelmünze (2 M. 31, 13 ff. Matth. 17, 24 ff.) auswechselten (κερματισταί, κολλυβισταί). Es war eben das Aergerlichste, dass Alles im Zusammenhange mit dem Tempeldienste stehen wollte, was im gemeinen Sinne geschah, und ohne Zweifel begünstigt, ja vielleicht eingerichtet von den Priestern [2]). Es kam die Störung des Lehrgeschäfts in den Hallen hinzu. Aber die Schilderung V. 15 führt mit Geflissenheit das Zornige und Gewaltsame aus, mit welchem

1) Von diesem Markt im sogenannten Vorhofe der Heiden geben die Evangelien zwar hier die erste Nachricht (nur zu unbestimmt ist in der Rede des Josephus, B. J. 5, 9, 4: ἐκδοχεῖον πάντων [der jüdischen Gräuel] τὸ ἱερόν): aber die späteren Juden sprechen oft davon, als von etwas Geschichtlichem, übrigens ganz Statthaftem. Die Tabernen (Chanijot) an dieser Stelle werden erwähnt *(Lightf. descr. templi* c. 9) und, darf man einer jüdischen Nachricht trauen (Lightf. zu Matth. 5, 24), so durften Opfer *nachgebracht* werden, was für die Fremden am Paschafest natürlich am bequemsten geschah: so dass es also an diesem wenigstens nicht an Anlass fehlte, sogleich im Tempel solchen Handel zu treiben. Von Taubenverkauf im Tempel ist die Rede Tr. Schekalim 5, 1. 7, 7, vom Thierverkauf 7, 2. Auch vom κόλλυβος, der im Tempel bei dem Schekel genommen werde 1, 6 (vgl. Wülfer zu diesen Stt. Ausg. 1680. 4). Das Wort κόλλ. übrigens, aus der phönic. Handelssprache verbreitet, wird dort in der ursprünglichen Bedeutung von Aufgeld genommen. (Dann bedeutete es auch die kleine Münze, τὸ κέρμα, hier auch τὰ κέρματα gelesen, jenes collectiv zu nehmen. Κέρμα und κερματιστής hat Joh. hier allein: κολλυβιστής haben auch Matth. und Markus, bei Luk. 19, 45 ist es aus Joh. hereingebracht worden — ein Wort nach Phrynichus S. 440, welchen Sturz vertheidigt, *de dial. Alex.* p. 42, in den Evv. zuerst zu finden.)

2) Oder die Wechsler selbst waren Priester. Vgl. Wülfer a. O. S. 18.

Christus gehandelt habe, und wir sind nicht berechtigt, den Ausdruck davon zu schwächen [1]); es wird damit wohl auf das ζῆλος καταφάγεται V. 17 hingedeutet, im καταφάγεται den hinreissenden, übermächtigen Affect verstanden. Es ist wieder etwas *Auffallendes*, was der Ev. an der Person Jesu geflissentlich hervorhebt. Auch dieses sind authentische Züge: denn spätere, wie man meint, mythisirende, Zeiten hätten dergleichen nicht einzuweben vermocht. Hat sich der Spott an diese Erzählung gewagt, so hat er sich nur dadurch Boden und Anhalt schaffen können, dass er Alles unter einem modernen, einheimischen Gesichtspuncte auffasste [2]). Ob in der Behandlung der Taubenhändler eine grössere Milde hervortreten solle, wissen wir nicht [3]). Auch das: μὴ ποιεῖτε u. s. w. geht blos diese an. Die Anderen erhalten kein abmahnendes Wort. „Macht meines Vaters Haus nicht zur Kaufstätte.“ Der οἶκος ἐμπορίου steht in mehrfacher Bedeutung dem οἶκος τοῦ πατρός entgegen: theils, wie Menschengedränge dem Geistigen, Uebersinnlichen, theils wie das Gemeine dem Erhabenen. *Sein Vater* hier genau in dem Sinne wie Luk. 2, 49. Es hat einen menschlichen, jedoch ungemeinen, Begriff: der, dessen Sache Ihn am eigentlichsten angehe, dessen

1) Dieses ist von jeher und in mannichfacher Weise geschehen. Daher auch ὡς vor φραγέλλιον schon bei Origenes, wo er die Stelle zuerst aufführt (to. 10, 1), anderwärts nicht, dann bei Cyrill (vielleicht gehört dahin auch Nonnus: νόθην ἱμάσθλην), vorzugsweise aber in der lat. Kirche von Augustinus her: *quasi Vulg.*; es ist handschriftlich sonst wenig bewährt. Vielleicht sollte dieses ὡς auch eine *Allegorie* bezeichnen, auf welche hier selbst Grotius verfällt: von dem geisselnden Worte.

2) Die anscheinende, bürgerliche Unbegreiflichkeit des Ereignisses ist übrigens von Origenes (to. 10, 16) gerade so aufgefasst und dargestellt worden, wie neuerlich von Br. Bauer.

3) In der alten Vorstellung (auch bei Lücke u. De Wette), dass jene den *Armen* im Volke gedient hätten, finden wir zwar keine überflüssige „Sentimentalität“ (Br. Bauer 74), aber wir würden doch den Grund der Schonung mehr im minder Störenden dieses Handels suchen.

Sache die seine sei. Bei den drei Evv. stehen noch prophetische Stellen in eigenthümlicher Anwendung dabei (Jes. 56, 7. Jer. 7, 11). *Johannes* lässt selten Jesum sich auf einzelne Stellen prophetischer Art beziehen; auch er selbst thut es selten; die Sache des Evangelium stellt sich ihm dafür zu neu, unmittelbar, einzig dar: nur die *γραφή* überhaupt wird hin und wieder erwähnt, dass sie habe erfüllt werden müssen, (wie hier sogleich V. 22). Ob aber die *Jünger*, welche sofort der Stelle, Psalm 69, 10, gedacht haben sollen [1]), diese in einem allgemeinen, menschlichen Sinne [2]), oder als eine Messianische genommen haben sollen: lässt sich nicht bestimmen. Dieser 69. Psalm hat im Johanneischen Evangelium vorzugsweise Anwendung gefunden (150, 25. 101, 20). Der *ζῆλος οἴκου* ist im Original ganz derselbe, wie er sich hier in der Erscheinung Jesu hervorthat: zürnender Eifer bei Entweihung des Heiligthums. Aber *καταφάγεται* (im Original zweideutig [3]) hat hier gewiss die angegebene innerliche Bedeutung: wenigstens bezieht es sich nicht auf den *Tod* Jesu [4]).

1) *Ἐμνήσθησαν* in der Absicht des Ev. gewiss (so De Wette gegen Lücke): jetzt sogleich; nicht wie V. 22.

2) So auch Luther: die Jünger, sagt er, „deuten aus lauter Wohlmeinung, dass sie ihn entschuldigen“ auf ihn „den Spruch, den sie insgemein verstehen von allen guten Predigern und Lehrern —.“ Für diese allgemeine Bedeutung der Stelle spricht auch die freiere Form des Citats in dem, durch die neuere Kritik statt *κατέφαγε* aufgenommenen, *καταφάγεται*.

3) Das *θυμοβορεῖσθαι* und vieles Andere so bei den Alten, dergleichen Lampe zusammenstellt S. 535. Doch liegt dort in dem Bilde immer mehr die Bedeutung von *Gram*, überhaupt von gedrücktem Affect.

4) So Bengel und Olshausen. Herakleon deutete *καταφάγ.* auf die Ausgetriebenen.

Auf die Stelle Zachar. 14, 21, nach der in Jonathan's Paraphrase gegebenen Auslegung („es wird kein Handlungstreibender mehr sein im Haus des Herrn“), von welcher Gfrörer a. O. 148 f. selbst die Handlungsweise Jesu herleitet — konnten die Jünger oder der Evangelist, auch wenn sie ihm *so* in Gedanken gelegen

18. Es ist dieselbe Frage [1]) dieser Ἰουδαῖοι, wie Matth. 21, 23: ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; [2]) Entweder meinen sie überhaupt die That ungewöhnlichen und stürmischen Eifers aus dem Volke heraus, oder wie dieselbe mit dem Anspruche an ein besonderes Verhältniss zur Gottheit gethan war. Σημεῖον hat auch hier nicht die allgemeine Bedeutung von Erkennungszeichen, Bestätigung (dem späteren, dem *jüdischen*, Sprachgebrauche, also auch dem N. T. liegt diese fern), sondern es ist Wunder und die Worte sind daher nicht zu nehmen: Zeichen dafür, darüber dass (ὅτι wie 9, 17, vielleicht auch 11, 47), sondern: Zeichen, indem du, der du so handelst [3]). Nur ein göttlicher Act konnte nach deren Meinung vom Gehorsam gegen die Priester lossprechen. Δεικνύειν hat die Bedeutung von Schaffen, Darstellen (wie 10, 32), nur etwa noch das Grosse, Offenbare des geforderten Zeichens anzeigend.

Die Antwort V. 19 und die folgende Reflexion 20—22 sind von bekannter Schwierigkeit [4]). Es ist merkwürdig, dass die Juden, indem sie die Rede *eigentlich* nehmen, den ersten Satz übergehen, und das Ganze

hätte, schon darum hier nicht hindeuten, weil der Sinn dort offenbar ganz der entgegengesetzte war, der: es werde zur Messianischen Zeit nichts mehr unheilig sein; und weil dort nach jener Uebersetzung für jetzt dieses Handeln im Heiligthum sogar als nothwendig dargestellt würde.

1) Hier das ἀποκρίνεσθαι zuerst (wieder 5, 17), wo keine Frage vorangegangen ist. Man hat sich zwischen drei Auffassungen zu entscheiden: dass eine vorangegangene Frage gedacht, nicht aufgeführt worden sei (Fritzsche zu Matth. 11, 25), dass der aramäische Gebrauch des ענה, zu sprechen beginnen, dahinter liege (Gesenius thes. u. d. W.), oder, dass es ein Sprechen bedeute mit Rücksicht, Beziehung auf irgend Etwas (Handlung oder Ereigniss), was ich mit Lücke für sprachlich statthaft halte.

2) Σημεῖον περὶ τῆς αὐθεντίας Euthymius.

3) In eine hier ganz fremde Vorstellung würde die Uebersetzung: Signal (bei Paulus) hineinführen.

4) Die Literatur der Stelle bei Lücke S. 489. Dazu *Heyden-*

nur als eine Rede des Wahnwitzes aufnehmen. Dagegen halten sich in derselben Rede bei den beiden ersten Evangelisten (Matth. 26, 61. 27, 40. Mark. 14, 57) die Juden an beide Sätze zugleich [1]). Der Evangelist nun V. 21 f. findet Tod und Auferstehung Jesu in dem Worte Jesu [2]). Weniger das Wort *ναός*, als das *ἐγείρειν*, und, ist auch sie ursprünglich gewesen, die Formel: in drei Tagen, vornehmlich aber der Drang der Jüngerschaft, allenthalben Beziehungen auf jene Ereignisse, als auf den Hintergrund der gesammten Sache Jesu, finden zu wollen, konnten jene Deutung veranlassen [3]): gerade wie die Matth. 12, 40 (in welcher der Schriftsteller nur die Rede Jesu und die Deutung der Jünger nicht geschieden hat) [4]). Aber der Evan-

reich in Heyd. u. Hüffell Ztschr. f. Predigerwiss. II. 1. 6 ff. und F. V. Kohlschütter comm. in Jo. 2, 19. Dresd. 1839. Vgl. Hase L. J. 102. 3. A.

1) Die *ψευδομαρτυρία* hat übrigens dort einen unbestimmten Begriff: ob sie in die Entstellung des ersten Satzes der Rede gesetzt werde (wie als könne *Er* den Tempel zerstören), oder auch zugleich dahinein, dass sie der uneigentlichen Rede einen eigentlichen, materiellen Sinn gegeben.

2) Die ältere Auslegung, auch bei den Socinianern und bei Grotius, hält an der Johanneischen Auslegung. Blos *angedeutet* wird die neuere bei Theodor von Mopsu. Cat. p. 76, nur dass er die Rede in einem Doppelsinn versteht: nach seiner Auferstehung, sage Jesus, *τὰ πάλαι (θυσιῶν ἔθος) λυθήσεται, καὶ καινὴ πολιτεία, ἅτε δὴ καὶ καινοῦ βίου, τοῦ μετὰ τὴν ἀνάστ. κατευαγγελλομένου* (nämlich des neuen *Menschen*lebens, nach *Jesu* Auferstehung). Origenes findet nur in der *Handlung* Jesu einen Widerspruch gegen das gesammte Mosaische Wesen. So dass nach minder bekannt gewordenen Vorgängern, *H. P. C. Henke*, wie Kohlsch. bemerkt, der Erste war, welcher den Widerspruch gegen die Deutung des Ev. erhob: *Jo. ap., nonnullorum Jesu apophthegmatum in ev. suo et ipse interpres* (1798): *Pott Syll. Comm.* I. p. 8 ff. Die neueste bedeutendere Vertheidigung der alten Auslegung bei Kling (th. St. u. Kr. 1836. I. 127 ff.).

3) Herder leitet die Glosse des Ev. daher ab, dass „auch jetzt noch Jesus nicht habe als Tempelstürmer angesehen werden sollen."

4) Deutungen des Evang. Joh., auch 7, 39. 12, 33.

gelist oder die Jünger haben nun eben *für sich*, in ihrem Gefühle, auf ihrem Standpunct diese Deutung gemacht. Wir wollen nicht ausführen [1]), wie fremd jener Sinn [2]) dem Anlasse, der Rede der Juden sein würde (schon darin, dass ihnen ein Zeichen späterer Zeiten, und das *sie* gar nicht sehen sollten, entgegengehalten wird), und wie unangemessen das ganze Wort als Gedanke. Das *Wort:* denn, ob man den Tempel, welcher sein Leib sei [3]), im allgemeinen Sinne (wie 1 Kor. 6, 19) oder in dem höheren nehme, in welchem das *ἐσκήνωσεν ὁ λόγος* gedacht ist 1, 14 (man verglich auch Kol. 2, 9) [4]): immer bleibt es gezwungen; und in keiner Weise passte zu *diesem* Tempel das *λύειν* und *λύσατε* [5]). Auch das *ἐν τρισὶν ἡμέραις* passt nicht

1) Die Gründe vornehmlich von Bleek (th. St. u. Kr. 1833. 442 ff.) und von Lücke ausgeführt.

2) Gewiss aber versteht Joh. unter dem *ναὸς τοῦ σώματος* eben den Menschenleib Jesu. *Origenes* scheint (to. 10, 21. 23) wirklich auf die Deutung hinzugehen, welche Henke und Schleiermacher (Homilien S. 145) auch als die von Jesu selbst gewollte entschieden geben: Leib Jesu von der Ekklesia. (Schleierm.: „versucht es, diesen Tempel zu zerstören, in dessen Bau ich begriffen bin.“ Nach der Auferstehung hätten sich die Jünger erinnert, „weil da der Tempel festgebauet war.“) In der lat. Kirche blieb dieser Gedanke seit Augustin nur (auch im Mittelalter) eine allegorische *Erweiterung* der Rede vom Leib, in welche dann sogar die Judenrede V. 20 hineingezogen wurde: die 46 Jahre sollten die vier Weltgegenden bedeuten (deren griech. Namen innelägen) oder Anderes bei Rupert v. Deutz.

3) Die meisten hier gebrauchten Stellen gehören nicht hierher: der Leib, Tempel, Heiligthum des *Geistes* (auch bei Philo), vollends gar das A. T. Bild von Hütte, Gezelt, und Aehnliches in der platonischen Sprache.

4) Die KVV., indem sie richtig bemerken (wie Euth.): Tempel, nicht blos der Seele, sondern auch der Gottheit, wenden unversehens den Begriff des Leibes in den der *menschlichen Natur* um. Eigenthümlich Luther: die *Person* Christi sei der Tempel Gottes *für uns* („in Christo will sich Gott finden lassen, und sonst nirgends“).

5) Gegen die streng imperative Bedeutung des *λύσατε* sprechen auch die KVV. von Chrysostomus an.

für diesen [1]) Satz. Der *Gedanke:* denn (auch 10, 17. 18 macht keine Ausnahme) das Auferwecken Jesu gehört überall bei den Aposteln dem Vater [2]) und so gleich V. 22 ἠγέρθη. Dagegen kann aber auch der Sinn unmöglich *eigentlich* gemeint sein: wenn es bedeuten soll, dass ihm die vollste Messianische Macht zustehe, würde dieses doch zu schroff ausgesprochen worden sein [3]).

Ein uneigentlicher Sinn findet also gewiss Statt. Aber unter zwei Erklärungen des λύσατε und des *ναός*, welche von der Deutung des Evangelisten abgehen [4]), *der:* wolltet ihr auch diese Verfassung, *Anstalt* aufheben, oder impersonal: sollte diess vorgehen, ich kann eine neue schaffen; und *der:* wie ihr diesen Gottesdienst entweihen möget [5]), ich stelle ihn wieder her — unter diesen entscheiden wir uns für die erste. Also: seine Befugniss, sein Recht liege in seinem *Geiste*, in welchem er selbst über das Tempelwesen, über die gegenwärtige Anstalt [6]) hinaus mächtig sei. So steht die Antwort zugleich der Nachfrage nach dem *Zeichen* und der angemassten *Priesterauctorität* entgegen, und spricht aus, dass die

1) Auf das ἐν τρισὶν ἡμ., nicht τῇ ἡμ. τῇ τετάρτῃ (dasselbe haben Matth. u. Markus a. O., Mat. an der zweiten Stelle διὰ τριῶν) macht Origenes (to. 10, 21) aufmerksam, sie für seine Deutung benutzend.

2) Die Sabellianer benutzten die Stelle, verglichen mit anderen, wie 1 Kor. 15, 15.

3) So fasst es Kohlschütter: vielleicht auch De Wette, indem er den Gedanken Matth. 12, 8 vom Herrn des Tempels darin findet. Endlich auch Olshausen, welcher Unmögliches neben Unmöglichem gestellt findet, doch mit einem *Doppelsinne.*

4) Die Ausleger dieses Standpunctes scheinen zwischen beiden zu schwanken.

5) Der Imperativ bei der ersten Auffassung hypothetisch (Matth. 12, 33), bei der zweiten ironisch (Matth. 23, 32. Apok. 22, 11). *Auffordernd* zur Zerstörung nehmen ihn Herder und Henke.

6) Der Tempel in dieser Bedeutung, wie das λύειν τόπον AGesch. a. O. erklärt wird: ἀλλάσσειν τὰ ἔθη.

blosse Tempel*reinigung* etwas Geringes für ihn sei. „Lasst untergehen diesen Tempel: ich baue ihn geistigmächtig wieder auf“ [1]). *Λύσατε* (5, 18. 7, 23) vgl. λύειν τὸν τόπον AG. 6, 13 f. (Beides, λύειν und ἐγείρειν, auch im classischen Sprachgebrauche.) *Die drei Tage* sind eine sprüchwörtliche Formel, dem heute, gestern und ehegestern entsprechend (Hos. 6, 2 und Luk. 13, 32) [2]); hier hat sie die Bedeutung vom schnell und durchdringend wirken; wie es eben der Geistesmacht zusteht.

Die Juden nehmen das Wort also V. 20 nur als Wahnwitz, über das λύσατε wegsehend. Die 46 Jahre sind längst richtig durchgerechnet worden [3]), für den damaligen Tempel, von Serubabel gegründet (Esr. 6, 3—15) und jetzt von Herodes 18. Regierungsjahre an ausgebaut [4]). Wäre jenes Datum das richtige, so

1) Die Idee des Besseren, Edleren (des ἀληθινόν oder nach Mark. 14, 58, ἀχειροποίητον) in dem Aufzubauenden, also das Gleichartige mit 4, 21, liegt zwar nicht in den Worten, aber im Sinne des Gesprochenen: schon in der Möglichkeit, dass Jenes *vergehe.* Das αὐτόν beweist nicht die Einerleiheit der beiden Tempel, wie es schon Lücke gegen Storr ausgeführt hat: nur das *ναός* gehört zum zweiten Satze, nicht *οὗτος ὁ ναός.*

2) In beiden Stellen scheint uns der Sprachgebrauch (für welchen sich auch sonst viel Analoges beibringen lässt) entschieden zu sein. Dort: „nach zwei Tagen, am dritten Tage“ schnell, schleunig. In der Stelle des Lukas bedeutet die Formel, heute, morgen, übermorgen, die kurze, ihm noch bestimmte, Zeit und deren Schluss.

3) *Salomons* Tempel wird von Origenes und Nonnus verstanden: jener meint, es seien die Vorbereitungen unter David mit gerechnet (1 Chr. 29, 1—5), doch erwähnt er auch die zweite Meinung. *Blos* an den Tempel von Serubabel denken die folgenden KVV., Euthymius rechnet die Jahre sogar heraus (die Falschheit der Rechnung z. B. von Lightfoot zu uns. St. erwiesen). Die richtige Erklärung findet sich zuerst bei den Chronologen im 17. Jahrh., von Theologen anfangs mehr im kirchlichen Interesse wegen Haggai aufgenommen: *J. A. Ernesti de templo Herodis M., Opuscc. phil. crit.* 347 ff.

4) Die bekannten Stellen: Joseph. 15, 11, 1. B. J. 1, 21, 8,

würde, nach der Bezeichnung der Geburtszeit und des gegenwärtigen Zeitpunctes bei Lukas (3, 1. 23), die Zeit über die 46 Jahre hinaus (bis auf 50 Jahre) laufen: es könnte daher der Bau damals stille gestanden haben, und ᾠκοδομήθη heissen: so lange hat man an ihm gebaut. Immer ist diese chronologische Sicherheit eine bedeutende Erscheinung in unserer Schrift.

21. *Ναὸς τοῦ σώματος*, Tempel, welcher seinen Leib bedeuten sollte, wie dieser genannt werden konnte: Leib als Tempel [1]). 22. *Ἐκ νεκρῶν* die gewöhnliche Formel: *νεκροί* sind das Todtenreich, die Gemeinsamkeit der Todten. Es scheint dieses ein neuer, urchristlicher Sprachgebrauch gewesen zu sein. *Ἐμνήσθησαν*, erinnerten sich der Worte als hierher gehöriger. „Glaubten der Schrift und dem Worte Jesu." Eigenthümlicher Ausdruck für: sahen ein, dass diese Auferstehung nothwendig gewesen sei (vgl. 20, 9) und Jesus sie vorausgesehen habe. Die Schrift ist in allen solchen Stellen nicht sowohl das Schriftbuch, als der ganze, ausgesprochene Gottesplan (Luk. 24, 26. 1 Kor. 15, 4). *Glauben* aber ist hier, wo es auf *erfüllte* Sprüche bezogen wird, mehr, sich von Bedeutung, Würde von Etwas überzeugen [2]).

23. Die drei Formeln: *ἐν Ἱερ.*, *ἐν τῷ πάσχα*, *ἐν τῇ ἑορτῇ*, haben etwas Auffallendes, aber sie sind vollkommen so beglaubigt. *Ἐν τῇ ἑορτῇ* wird nicht blos zur Erklärung des Pascha [3]) beigesetzt (dann würde

und die Differenz vom 18. und 15. Jahre daselbst. Fernere Geschichte des Baues: dort 15, 14. 20, 8.

1) Wie *σημεῖον περιτομῆς* Röm. 4, 11, und *ἀπαρχὴ πνεύματος* ebds. 8, 23, nach der richtigen Erklärung, in welcher es dasselbe ist mit *ἀῤῥαβὼν τοῦ πν.* 2 Kor. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 14.

2) Andere verstehen *γραφή* von den Schriftweissagungen *überhaupt*, an welche sie gläubig geworden seien durch die Erfüllung dieser Einen Art.

Origenes bezieht das Glauben V. 22 auf etwas Zukünftiges: *τὸ τέλειον δοθήσεσθαι ἐν τῇ μεγάλῃ ἀναστάσει τοῦ παντὸς I. σώματος.*

3) Auch ist es nicht als Erweiterung der Vorstellung vom

Bayerische Staatsbibliothek

das τῶν Ἰουδαίων dabeistehn, wie V. 13. 6, 4) oder man müsste wenigstens dann mit Vatic. ἐν weglassen: (sondern die ἑορτή ist die Fest*feier*, die im Tempel vornehmlich (12, 56, die ὄργια ἱερήων sagt Nonnus). Das Glauben *an seinen Namen* ist hier weniger als 1, 12. (wenn gleich nicht mit Origenes vom Glauben an ihn unterschieden). Und ebendarum findet neben diesem Glauben um der Wunder willen [1]) (vgl. 4, 48. 8, 30. 11, 45) ein innerliches Fremdbleiben Statt. V. 24. *Οὐκ ἐπίστ. ἑ. α.* (Luk. 16, 18) allerdings ein Wortanklang an ἐπίστευσαν 23. ***Sich*** vertraute er ihnen nicht an (nicht seine Lehre, ἑὸν νόον, Nonnus [2]), sondern seine Person). *Πάντας* das gangbare, ist auch wohl angemessener als πάντα, das sonst sehr beglaubigte: denn πάντας, die Menschenerscheinung [3]), wird durch den letzten Satz des Verses gesteigert [4]). *Μαρτυρεῖν* geht wohl auf Beides, schlimmes (18, 23) und gutes Zeugniss über Einen. *Αὐτός* er ***von sich selbst*** (Nonnus: αὐτοδίδακτος). *Τί ἦν ἐν*

Pascha zu nehmen: ἑορτή die *ganze* Festfeier (Lightf., Grot.); dann würden die beiden Worte nicht *so* neben einander gesetzt sein.

1) Diese Wunder werden so wenig aufgeführt, als 3, 2. Aber aus der Stelle V. 23 nahm z. B. Origenes, dass die hier vorausgehende Scene ein Wunder gewesen.

2) Ueberhaupt ist dieses die gewöhnliche ältere Auslegung. Nur Euthymius richtig: οὐκ ἐθάῤῥει ὡς γνησίως μαθηταῖς. Auch Schleiermacher (S. 151): „vertraute ihnen sein Geheimniss nicht an, d. i. es wurde ihnen nicht klar."

3) Wiewohl πᾶν und πάντα in einem, vornehmlich Johanneischen, Gebrauch dieses Neutrum (6, 37. 39. 17, 2. 1, 5, 4) nur das verstärkte πάντας sein könnte.

4) In der Uebersetzung des Nonnus: ἔργα δὲ φωτῶν ᾔδεεν αὐτοδίδακτος, ὅσα φρενὸς ἔνδοθεν ἀνὴρ εἶχεν — wird nicht διὰ τὸ γιν. π. übergangen (*Gersdorf* Btr. z. Spachchar. 1. 218, dieses gutheissend, weil das διὰ τό mit Infinitiv hier allein b. Jo. stehe), sondern die Sätze werden etwas umgestellt: ἔργα φ. sind πάντας oder πάντα, und ὅσα φρενός u. s. w. τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρ. Wenigstens würde dann καὶ ὅτι u. s. w., wie es Gersdorf beibehält (*auch* darum weil —) gewiss unpassend sein. Alle jene Worte stehen kritisch ganz entschieden.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

τῷ α. 1 Kor. 2, 10: jedoch in unserer Stelle: was im Sinn, Willen eines Jeden [1]) *innelag*, nicht nur, wie er *erschien*.

[2]) Es folgt das dem Johannes eigenthümliche Gespräch mit Nikodemus, reich an Sinn, wie an Schwierigkeit. Im Voraus Dreierlei: 1. Für einen untergeordneten, speciellen Zweck hat es der Evangelist gewiss nicht mitgetheilt. Wir möchten es am wenigsten so auffassen, als habe es den Beleg dazu geben sollen, wie Jesus den Sinn der Menschen durchschaut habe (2, 25). Denn, wollten wir nicht mit Einigen dem ganzen Gespräch eine polemische oder zurechtweisende Bedeutung geben, und demnach dem Nikodemus eine unlautere Absicht beimessen, welche Jesus durchschaut habe [3]); so würde jener Beleg sich doch nur im 3. Verse finden, und alles Andere wie eine überflüssige Beigabe dabeistehen. Vielmehr, wie der Evangelist Jesum näher an das öffentliche Leben herangeführt hat (Schluss des 2. C.), lässt er ihn nun gerade so sich über sein Werk und über seine Person erklären, wie der 1. Evangelist es in galiläischer Weise und vorzugsweise praktisch in der *Bergrede* gethan hat. Eben auch wie dort mit bestimmter Rücksicht auf die Erwartungen, auf die Denkart und die Gesinnung des *Judenthums*. 2. Das Gespräch ist offenbar nur zum Theile mitgetheilt worden. Dennoch sind es nicht

1) Τῷ ἀνϑρ. dem Menschen überhaupt, oder dem Menschen, mit welchem er zu thun hatte (Euth.: οἱουδήποτε ἀνϑρώπου). In keinem Falle, wogegen schon Origenes (c. 30), soll das Menschliche hier dem Höheren, Göttlichen entgegenstehn.

2) Aus der reichen neueren Literatur: *Koppe interpr. colloquii Chr. c. Nicodemo* (778) Pott. Syll. IV. *Knapp Comm. in c. C. c. N. de natura atque usu disciplinae suae* (794) Scrr. var. arg. VI. *Lindemann* in Gabler's J. f. auserl. th. Lit. VI. 1. *C. A. Fabricius Christi c. N. coll.* Gött. 825. *Dräseke* Jesus und Nik. Lüneb. 828. *Scholl* exeg. Studien über Joh. 3, 1—21. In *Klaiber's* Stud. d. evang. Geistlichkeit Würtemberg's V. 1. 71 ff.

3) Eichhorn, Koppe a. O.

blosse *Fragmente*, welche der Evangelist giebt. Denn der Zusammenhang ergiebt sich zu ungesucht und zu bedeutend [1]). Es sind die *leitenden Gedanken* gegeben worden: und, wie oben gesagt, es mag dieses wohl die *ursprüngliche* Form gewesen sein, in welcher der Evangelist die Reden Jesu aufgefasst und behalten hatte. Wirklich zeigt sich im Folgenden nirgends wieder so deutlich *diese* Art, jene Reden wiederzugeben ohne alle Ueberarbeitung: fast scheint es, als habe er vornehmlich bei *diesem* Stücke sich gescheut, Anderes und Mehr zu geben, als das Ursprüngliche. Aber schon darum dünkt es uns unmöglich, dass eine Darstellung dieser Art aus *Erdichtung* hervorgegangen, welchen Namen man auch einer solchen geben möge. Und wie vollends die *mythische* Ansicht hier einen Anhalt haben solle, ist uns völlig unbegreiflich.

War das Gespräch im Wesentlichen *so* gehalten, so haben wir nicht nöthig, und wir haben dafür kein Mittel, zu fragen, *wie* der Evangelist die Kenntniss von demselben erhalten habe? Aber kein Wort steht in ihm davon, dass das Gespräch *ohne alle Zeugen* gehalten worden sei, selbst wenn Nik. bei Nacht gekommen wäre, *um* keine Zeugen zu haben: solche nämlich, welche er zu fürchten hatte.

3., und die Auslegung wird darauf wiederholt zurückkommen, bietet sich nirgends bis V. 21 ein Anlass oder eine Nöthigung dar, das Gespräch abzubrechen, und den Evangelisten eintreten zu lassen. Vielmehr entwickelt sich Alles in hellem Zusammenhange bis dort, wo sich der Schriftsteller in die Erzählung zurückwendet (V. 22).

V. 1. Wir wiederholen nicht die Fragen, Meinungen und Legenden über diese Johanneische Persönlichkeit, Nikodemus [2]). Der ἄρχων τῶν Ἰουδαίων

1) Dieses ganz so auch von Dräseke bemerkt a. O. 34.

2) Die talmudischen Sagen von Nakdimon s. b. Lightfoot und

hat bei Johannes (1, 26. 12, 42), wie bei Lukas und Josephus, seine bestimmte Bedeutung, und Nikodemus selbst tritt unten (7, 50) als Mitglied des Synedrium auf. Bekanntlich führt ihn die Leidensgeschichte wieder auf, 19, 39, von wo ihn, und also sicher aus unserem Evangelium, die apokryphen Erzählungen aufgefasst haben.

Das „bei Nacht kommen" wird für Nik. ein stehendes Prädicat in unserem Ev. *Hier* soll es gewiss Furcht des Mannes bedeuten (dieses vielleicht mehr zum Beweise für die Bösartigkeit des Judenthums, welche auch die Besten gescheut hätten; vgl. 12, 42 f.) [1]): in den beiden anderen Stellen (C. 7 und 19, wenn es anders auch in der ersten ursprünglich gestanden hat) soll die Wiederholung wohl das nunmehr eingetretene *Gegentheil* von Furcht bezeichnen. Daher, wenigstens in der zweiten Stelle, kritisch entschieden, ein πρῶτον dabeisteht. Die Meinung, welche Nik. von Jesus hatte, gerade wie die Jünger auch sie anfangs hatten (1, 40), nichts Besonderes, drückt sich im Ῥαββί aus, wobei die Erwähnung der σημεῖα und das „von Gott sein" nicht auffallen darf: denn einestheils hatte die „Meisterschaft" eine sehr allgemeine Bedeutung, anderntheils lag in jenen Ausdrücken ein sehr weiter Begriff. Οἴδαμεν (völlig beglaubigt, immer so gelesen) hat nichts Auffallendes. Es bedeutet nicht gerade ein Mitwissen *gewisser* Anderer [2]), aber auch keine allgemeine

Wetst. Jener schon erklärt die Nachfrage über die Identität des Namens der Sage mit unserem Nikod. für unnütz. Merkwürdig ist, dass auch an Nonnus die jüdische Sage von Nikod. *Reichthum* gelangt war: πολυλήιος, ἔννομος ἀνήρ — Olshausen's Vermuthung, dass Νικόδημος, gleich dem Νικόλαος Apok. 2, 14 f. Uebersetzung des Namens Bileam — ist zu apokryph.

1) Nicht zur Herabsetzung der eigenen Gesinnung des Nikodemus.

2) Etwa des Synedrium, oder Joseph von Arimathia, dessen Persönlichkeit nur durch das zufällige Zusammentreffen der beiden Männer in der Leidensgeschichte hierhergezogen werden konnte.

Ueberzeugung in arithmetischem Sinne, sondern das, was Einem gewiss, *ausgemacht* dünkt (1 Br. 3, 2. 5, 20. Unten 21, 24 ebenso. Vgl. Röm. 8, 22. 28) [1]). „Gewiss bist du von Gott gekommen *als Lehrer*.“ Ἀπὸ θεοῦ ἔρχεσθαι (dasselbe bedeutet, auch im jüdischen Munde, 9, 16. 33, εἶναι παρά, ἀπὸ θεοῦ) ist der Anfang von dem, was im fg. Satze durch: θεὸν εἶναι μετά τινος (Gen. 21, 22. Matth. 28, 20) gegeben wird. Denn göttliche Sendung hatte in altisraelitischer Denkart immer die fortwährende Geistesunterstützung neben sich: ja sie bedeutete eigentlich gar nichts Anderes als dieses.

„Denn Niemand vermag ohne Gottes Hülfe Wunder zu thun wie du.“ Das Axiom der Wundergläubigen 9, 33: welches jedoch leicht in die entgegenstehende Meinung umschlug, dass man die Wunder nach dem Manne beurtheilen solle (ebds. V. 16. Matth. 12, 24 u. parall.) [2]).

Hier aber steht nun V. 3 die Antwort Jesu in keinem *offenbaren* Zusammenhange mit der Anrede des Nikodemus. Es ist daher von Vielen entweder angenommen worden, dass Jesus diese Anrede gar nicht berücksichtigt habe, sondern auf das Kommen oder bei Nacht Kommen geantwortet [3]), oder dass die Antwort auf eine, hier nicht vorliegende, Frage gehe, sei es nun, dass der Evangelist sie übergangen habe [4]), oder Jesus dieselbe in dem Manne erschaut: nämlich die über die Art des *göttlichen Reiches*, und wie man

1) Lightf. bemerkt dasselbe aus dem rabbinischen Sprachgebrauche.

2) Wie bei 2, 23, so denken auch hier Manche, wie Dräseke (a. O. 31) bei dem Zeichen vorzugsweise an jene Tempelreinigung, doch nicht als an ein Wunder, sondern als ein moralisches Zeichen.

3) Wetstein, mit der besonderen Beziehung, dass für die *Proselytentaufe* die Oeffentlichkeit gefordert worden sei. Maimonides: *si quis clam baptizatus fuerit, non habetur pro proselyto.*

4) Nach Kühnoel soll selbst Mehres vorher zwischen Beiden gesprochen worden sein.

zu ihm gelange [1])? Andere haben die *Johannes*taufe oder (vgl. V. 25) das Verhältniss dieser zu der, schon bestehenden, Taufe in der Jüngerschaft Jesu, für den Gegenstand einer vom Ev. übergangenen Frage gehalten [2]).

Aber ebenso Viele haben einen verborgenen Zusammenhang zwischen der Antwort Jesu und den Worten des N. gefunden. Nämlich *entweder* so, das Jesus dem Hervorheben seiner *Person* habe abwehren, zur *Sache* hinlenken wollen [3]); oder, dass er dem, was Nik. gesagt hatte, dass er es wisse, einen anderen Gegenstand des Wissens habe beifügen wollen [4]); oder dass er dem *Wunderglauben* habe widersprechen wollen [5]): die gotteswürdige, auf das Innerliche gerichtete, *Gesinnung* mache des Gottesreiches würdig, nicht der Wunderglaube, wie er, für die Gesinnung kraft- und bedeutungslos, sich an Aeusserliches hefte (vgl. Matth. 7, 21). Aber es lässt sich noch eine an-

1) Dieses ist Lightfoot's Ansicht (doch nicht, als wenn der Ev. die Frage übergangen hätte), an welche sich Lücke anschliesst, jedoch so, dass er mit Knapp Jesum weniger, einer bei Nik. vorausgesetzten, *Frage*, als einem, in ihm erkannten, *Verlangen* antworten lässt. Aber schon Rupert fasste es so: *haec erat intentio ut disceret, quando vel quomodo institueret regnum Messiae.* Tholuck u. A. nehmen in der Rede J. einen *Widerspruch* gegen die, in Nik. erkannte, *äusserliche* Vorstellung vom R. G. an.

2) Nonnus lässt Jesum selbst vorher schon zu Nikodemus von der Taufe sprechen. *Ἀνδρὶ πιστῷ ἐνέπων βαπτίσματος ἔνθεον αἴγλην.* Zu einer der obigen Meinungen bekennt sich Lindemann a. O.

3) So Hase a. O. 101. Aber auch Calvin (*quamdiu non habes etc. non multi facio quod me vocas magistrum*) Schlichting u. A.

4) Dieses die Griechen, welche dem Chrysostomus folgten, aber den ganzen Sinn verkehrend, indem sie das *ἄνωθεν γεννηθῆναι* zum Nebenbegriffe machten. „*Schauen*, eigentlich erkennen, kann Niemand das Gottesreich (dass es nämlich von einem *Göttlichen* gestiftet werde — das hätte Nik. nicht gewusst), nur der Wiedergeborene."

5) Augustinus: *Nic. de illis multis erat* (2, 23) — so viele Neuere, Kühnoel, auch De Wette.

dere Ansicht fassen, bei welcher das ganze Gespräch an Sinn und Bedeutung gewinnt. Der Evangelist selbst führt durch das V. 2 hervorgehobene διδάσκαλος auf diese Auffassung hin. Die Antwort Jesu will sagen: nicht als *Lehrer*, in dem Sinne, wie es die Juden meinten (bald für Eitelkeiten der Schule, bald überfliegend in Geheimniss und Speculation (vgl. V. 11. 12) oder auch überhaupt Lehrer für Solche, welche das Göttliche erkennen wollten, ohne die Weihe des Gemüths), sei er gekommen, sondern für die sittliche Umbildung der Welt [1]). Möge nun, nach der Darstellung des Evangelisten, Nikodemus gekommen sein, Lehre zu *empfangen*, oder um zu forschen, ob Jesus ein *Lehrmessias*, so zu sagen, sein wolle.

Hier und 5 allein (unten 18, 36 ff. ist es gar nicht die Idee des Reiches *Gottes*, in welche Jesus eingeht) hat sich Johannes des Namens vom göttlichen Reiche bedient. Jedoch, wenn gleich nur *anbequemender* Weise, denn der Ton liegt auf der Bedingung: ἐὰν μή u. s. w., aber so, dass er dieses Reich stiften und haben als sein Geschäft *voraussetzt*. Dem Vf. unseres Ev. war jener *Ausdruck* entweder überhaupt zu jüdisch, oder es hat ihm auch geschienen, als werde er zu leicht auf ein nur *äusserliches* Verhältniss zu Gott bezogen. Und wenn sich gleich die *Idee* Kap. 17 klar dargestellt findet, so ist es Johannes angemessen, das neue Leben mehr von der *inneren* Seite und an den *Einzelnen* aufzufassen. Κοινωνία, αἰώνιος ζωή, und eine Reihe von Bildern bezeichnen jenes Leben. — In dem Wechsel von ἰδεῖν (36. 8, 51 f.) und εἰςελθεῖν V. 5 liegt keine besondere Bedeutung [2]).

1) So meint es auch Cyrill v. Alex.: οὐκ ἀρκέσει λόγος εἰς δικαιοσύνην u. s. w. lib. 2, 40. Wir finden diese Ansicht in der angef. Abhandl. von Fabricius. Auch bei Dräseke (a. O. 38 ff.): „nicht der Weg des *Begriffes* führe zum Reiche Gottes. Der Mensch solle sich in das R. G. hinein *erfahren*“ u. s. w.

2) Lücke: „Jesus spricht natürlich zuerst von der *Wahrnehmung*, der Erfahrung von dem gegenwärtigen Reiche Gottes,

Das *γεννηθῆναι ἄνωθεν* galt schon in der alten Kirche (b. Chrysostomus) als zweideutig: ob es bedeuten solle, von Oben her, oder, von Neuem [1]). *Jenes* ist dem Johanneischen Gebrauche gemäss (31. 19, 11. vgl. Jac. 1, 17): in der *zweiten* Bedeutung (Gal. 4, 9. B. d. Weish. 19, 6) versteht es offenbar Nikodemus V. 4 (*δεύτερον*). Dennoch sind wir der anderen Meinung, nicht blos jenes Sprachgebrauchs wegen, und, weil Johannes überall nicht den Ausdruck, *wiedergeboren*, wie er sich Röm. 12, 2. Gal. 6, 15. Kol. 3, 9. Tit. 3, 5. 1 P. 1, 3 findet, sondern den, Geburt aus Gott, gebraucht (1, 13. 1 Br. 2, 29. 3, 9. 4, 7. 5, 1. 4. 18) und hier V. 5 nur, geboren werden steht: sondern auch um des Zusammenhangs willen. Denn die folgenden Reden Jesu gehen alle dahin, das *Höhere* der Geburt, von welcher er spricht, darzulegen: das Neue, das Wiederum setzen sie voraus, und den Zweifel des Nik. über die Möglichkeit derselben übergehen sie ganz (5 ff.). Nikodemus wird denn also wohl V. 4 so eingeführt, als verstehe er die Formel *falsch* [2]),

dann von dem *Eintritte* in dasselbe." Dräseke (S. 80): *sehen*, Sinn haben für dasselbe. Auch bei Nonnus wird *ἰδεῖν* durch *νοῆσαι* erklärt: aber nur wie Homer *ἰδεῖν* und *νοῆσαι* zusammenstellt Il. 5, 475. Derselbe überträgt das Gottesreich: *αἰώνιον ἀρχήν* — aber V. 5 durch *τιμή*, und *ἀρχή* hat also bei ihm hier die Bedeutung von Ehre, Würde.

1) Eine dritte Erklärung scheint sich bei dem Syrer zu finden: *von Anfang an*, das heisst wohl: ganz und gar. Die Erklärung, *von Obenher*, wird von Cyrill und Theophylakt, dann von Erasmus gegeben (aus ähnlichen Gründen, wie oben, geben dieselbe Lücke und Meyer): *von Neuem*, bei Nonnus, Chrysost., Augustinus: die meisten Neueren. So verstand es auch Justinus Martyr (Apol. 1, 61), wenn er sich mit dem *ἀναγεννηθῆτε* auf unsere Stelle bezog (vgl. Weisse ev. Gesch. II. 208) und die Clementinischen Recogn. 6, 9 und Homilie'n 11, 261.

Das Wort *γεννηθῆναι* hat hier übrigens ohne Zweifel die Bedeutung *nasci*, nicht *gigni* (L. de Dieu gegen Beza).

2) Sei es nun, dass auch in der Landessprache Ein Wort Beides habe bedeuten können, oder Worte von dem Hörer verwechselt worden seien.

indem er sich, eben in jüdischer beschränkter Weise, zweifelnd an Etwas anheftet, dessen Sinn und Möglichkeit sich von selbst verstand.

Das γεννηθῆναι bezeichnet tiefer, geistiger, dasselbe, was bei den drei Ev. in der μετάνοια, als der Bedingung zum Gottesreiche zu gelangen, ausgesprochen wird (Matth. 3, 2. 4, 17. Mark. 1, 15. AG. 2, 38 u. a.). Also: „wer nicht von Oben her zu einem neuen Dasein gelangt, wird nicht der Meine.“ Dieses, von Oben her, aber auf das Wesen, nicht auf das Princip, des neuen Lebens bezogen (dass dasselbe höherer Art, nicht dass es göttlich, unmittelbar gewirkt werden solle).

Die Antwort des Nik. V. 4 kann unmöglich im eigentlichen Sinne gemeint sein: dieses ist oft gesagt, und nur zu Ungunst des 4. Ev. geleugnet worden (auch von De Wette) [1]). Aus denselben Gründen aber, aus denen wir jenes behaupten, können wir auch nicht annehmen, dass die Worte im buchstäblichen Sinne, aber ironisch oder lauernd oder prüfend gesprochen worden seien: eben, weil ein Jude, ja jüdischer Meister, gar nicht so reden *konnte*, und auch nur sich anstellen, als verstehe er das nicht, was immer in dem altheiligen (im sittlichen Sinne Ezech. 11, 19. 18, 31 u. a. Ps. 51, 12 und im politischen, Jes. 54, 1. Ps. 87, 4 f.) und in dem gewöhnlichen jüdischen Sprachgebrauche gelegen hatte. Also wohl vielmehr: „Niemand kann aus dem reiferen Lebensalter (denn dieses nur braucht γέρων zu bedeuten) in ein anderes geistiges Dasein umwenden“ [2]) — und wenn er unter γέρων vielleicht

1) Milder Lücke: der Unverstand des Nik. von Joh. „vielleicht zu stark accentuirt.“

2) Lampe: *Non latebat Nicodemum, proselytos e gentibus — ut recens natos considerari.* (Vgl. Lightfoot zu d. St.) *Verum nulla innovatio a viro Judaeo, Pharisaeo, Doctore Israelis videbatur postulanda esse.* (Dieses Letzte, *post. esse a* — giebt der Stelle eine ganz falsche Wendung. — Wie hier oben, ist es auch von Schleiermacher gefasst worden S. 160 f.: wie sich denn dort das Meiste von unserer Auffassung findet.

sich vornehmlich gemeint haben mag [1]), so ist doch der eigentliche Sinn des Satzes ganz allgemein gewesen: also auch nicht blos auf die *Juden* zu beschränken. Doch den zweiten Satz: *μὴ δύναται* u. s. w. möchten wir im eigentlichen Sinne auffassen [2]); durch die Vergleichung des Physischen, und wie ja hier die Umgeburt unmöglich sei, soll jene Unmöglichkeit im Sittlichen recht hervorgehoben werden. „Eben so wenig als Jemand zum zweiten Male in den Mutterschoos zurückkehren kann [3]), mag das Leben eines Alten ein im Grunde anderes, ein neues werden.“

Die Antworten Jesu von V. 5 bis V. 8 geben nun die Ausführung jenes *ἄνωθεν*, des Höheren, Göttlichen dieser Umschaffung. Es treten *drei* Gedanken in ihnen hervor: *von* Geist (5), *zu* Geist (6), und auf *geistige* Weise (7 f.) müsse diese Umschaffung von Oben geschehen.

Also V. 5, ohne auf das *πῶς* des Nik. Rücksicht zu nehmen: Einmal ist es so, soll es so sein: und es wird beigefügt, *wodurch* es geschehe. „Wahrlich, wer nicht neugeboren wird *aus Wasser und Geist* [4]), kann nicht in das Gottesreich eingehen.“

Ὕδωρ [5]) *καὶ πνεῦμα* [6]) giebt gewiss nicht (im

1) Vgl. Knapp: nur kann nicht, wie Kühnoel will, das jüdische *Volk* verstanden werden.

2) Durchaus bei Alten und Neuen wurde diese Frage: *μὴ δύναται* u. s. w. auch im uneigentlichen Sinne genommen.

3) *Δεύτερον* ist schon nach seiner Stellung *nur* zum *εἰςελθεῖν εἰς κ.*, nicht zum *γεννηθῆναι* zu ziehen.

4) Wenn *ἐκ* hier nicht die, bei den griech. Schriftstellern aller Art und Zeit (Bernhardy Syntax 227 f.) bewährte, Bedeutung, *durch*, von (eigentlich, von Seiten) haben sollte (vgl. 1, 13), so müsste es sich nur auf die *Zeit* beziehen; aber dann würde es sehr wenig sagen. Das *Element* (De Wette) würde es wohl nicht bedeuten. *Ἐκ* lag des *ὕδωρ* wegen näher als *διά*.

5) Eine unglückliche Erklärung des *ὕδωρ* bei Wakefield, *Silva crit.* 4. p. 85 ff. *aqua matris*, wird mit vieler Sicherheit vorgetragen. Aber eben so unglücklich waren die Allegorisirungen der älteren Theologen, wie Lampens *obedientia Christi* (als reinigendes Princip), nach Ezech. 36, 25.

6) Wie man den Geist in der Kirche allgemein vom heiligen

Hendiadyoin) zusammen Einen Begriff: reinigender oder auch nur überströmender *Geist;* und noch weniger möchten wir dann auf ὕδωρ den Ton legen [1]), und die Formel von geistverleihender *Taufe* verstehn: denn πνεῦμα ist offenbar Hauptbegriff, daher es denn auch im Folgenden V. 6—8 *allein*, ohne ὕδωρ, erscheint (aber πνεῦμα natürlicherweise der mitgetheilte *Gottesgeist:* und daran haben nur Wenige mit Paulus gezweifelt).

Ist also unter dem Wasser ohne Zweifel die *Johanneische* Taufe zu verstehn (denn, war auch nach unserem Ev. 22. 4, 1 die Taufe in der Jüngerschaft Jesu bereits im Gebrauche; und in der That wird dieselbe auch Matth. 28, 19. Mark. 16, 16 vorausgesetzt: so könnte doch in diesem Gespräche nicht geradezu, und vor dem Juden, auf dieselbe schon hingewiesen werden [2]), und, würde es, so müssten wir hier gewiss die Spur einer späteren, bereits kirchlichen, Zeit anerkennen), so kann jene Johanneische Taufe doch 1. nur als etwas Bestehendes, Anerkanntes erwähnt, 2. nicht die Geistesgabe *in sie* hineingelegt worden sein. Also: „Nicht nur aus Wasser, sondern auch aus Geist. D. h. nur der gehört zum göttlichen Reiche, welcher, indem er sich als Messianer bekennt, auch den höheren Geist in sich aufnimmt.“ Oder man könnte auch in gleichem Sinne unter der Taufe gar nicht speciell

Geiste *verstand*, war es leicht, ἁγίου auch *beizusetzen:* was denn oft geschehen ist. Dann war auch die Erweiterung leicht auf Vater, und Geist, Clem. Hom. a. O., vgl. 13, 20.

1) Das Erste selbst bei Grotius, das Zweite bei Calvin. Vgl. J. Schulthess, die Geburt aus Wasser und Geist: Winer exeg. Studien 1. 103 ff.

2) Wie es freilich die gesammte alte Kirche annahm, auch bei Weitem die meisten Neuesten (vgl., obgleich auch dieses zweideutig, 1 Joh. 5, 6): diejenigen ausgenommen, welche, wie sie es nun ausdrücken mochten, nur die *Idee* der Taufe, oder das Taufen als *Symbol* der Reinigung, in dem Worte fanden (Tholuck, Olsh. — Lücke, De Wette).

die Johanneische verstehn, sondern diejenige, welche man beim *Messias* erwartete (vgl. zu 1, 19).

Es mag sein, dass auf Gen. 1, 2 angespielt werde (wie dieses ja auch in der Taufgeschichte, 1, 32 f., berücksichtigt wurde): es würde sonst vielleicht statt des ἐξ ὕδατος ein anderer Ausdruck gebraucht worden sein, um den *äusserlichen* Uebertritt zur Messianischen Sache zu bezeichnen. Aber, nachdem die Taufe als christlicher Ritus feststand, stellte die Sprache der Gemeine, und wahrscheinlich aus einer Tradition von einem solchen Worte Jesu, wie es hier steht, *Wasser* und *Geist*, als Principien oder Elemente der neuen Sache, zusammen: 1 Jo. 5, 9. Tit. 3, 4 (Eph. 5, 26 wird statt des Geistes *das Wort* gesetzt, wie ja diese Begriffe immer mit einander abwechseln in der apostolischen Sprache): wie das Aeusserliche und Innerliche oder Negative und Positive [1]) im Uebergange zum Evangelium.

V. 6. „Die Wiedergeburt *vom* Geiste hat den Erfolg, dass der Mensch *Geist* wird." Also ein neuer Gedanke, darum auch in dieser Form gegeben. Hätte der Evangelist dasselbe wie in dem Vorhergegangenen aussprechen wollen, so hätte er die Sätze umkehren müssen: „Denn, was Geist sein soll, muss geboren werden vom Geist."

Σάρξ und πνεῦμα im Prädicat haben die Bedeu-

1) In solcher Weise fassen auch hier die KVV. das Verhältniss von Wasser und Geist. Die Auffassung Olshausen's, dass damit wie ein actives und passives Princip ausgedrückt werden solle, findet sich, auch mit Beziehung auf Gen. a. St., schon bei Chrysostomus. Ihr Sinn kann sich nur zwischen die oben aufgeführten Formeln theilen: Innerliches und Aeusserliches, Positives und Negatives.

Eine andere Ansicht von πνεῦμα scheinen Theodor v. Mopsu. (Cat.: τοῦ πνεύματος, ἐν τῷ ὕδατι τὴν οἰκείαν πληροῦντος ἐνέργειαν) und Nonnus gefasst zu haben: Kraft *der* Taufe. (Die Stelle des Nonnus V. 34 f., auch bei Passow sinnlos gegeben: ὅπερ καθαροῖο λοετροῦ πνεύματος αὐτογόνοιο πέλει καθαροῖο λοετροῦ, πνεῦμα πέλει, ist, vgl. m. *Opuscc.* 206, so zu

tung von σαρκικόν und πνευματικόν, fleischlicher, geistiger Natur, Art (freilich wird durch die Abstracta der Begriff verstärkt, wie durch das Neutrum πᾶν u. s. w.), wie aber das Geistige hier das höher, edlerer, göttlicher Gesinnte bedeutet (1, 3, 9. τὸ σπέρμα θεοῦ ἔχον ἐν ἑαυτῷ, Nonnus hier τὸ θεῖον), so muss das Fleischliche (ohne den Begriff des Schlechten, Verdorbenen, wie Röm. 7, 14. 8, 1—16. Gal. 5, 16 [1]) und wie man im 1. Satze sonst die Erbsünde fand, ohne zu erwägen, dass doch im 2. die Möglichkeit einer ganz neuen Existenz ausgesprochen wurde), es muss das gewöhnlich, materiell *Gesinnte* bedeuten. Im Subject aber (τὸ γεγ. ἐκ σαρκός — ἐκ πνεύματος) ist, wie πνεῦμα, der Gottesgeist, das höhere Lebens*princip*, so σάρξ das gewöhnliche Menschenleben. Daher mögen wir den ersten Satz nicht, wie es durchaus geschieht, blos als Vergleichung auffassen, welche ziemlich unbedeutend sein würde: gleichwie aus Sinnlichem, Materiellem, nur Solches geboren wird — *sondern*, und γεννᾶσθαι auch hier im tropischen Sinne genommen: wer umgebildet, bekehrt wird in gewöhnlicher Menschenart, bleibt ein gemein Gesinnter; wen Gottes Geist umschafft, der wird ein Edlerer [2]). Unter jenem γεννηθέντες ἐκ σαρκός können allerdings vorzugsweise diejenigen verstanden sein, welche das Judenthum bekehrte, und selbst „neue Geburt" zu nennen pflegte. Denn es sollte ja eingeschärft wer-

verbessern, dass die Interpunction *vor* dem zweiten καθ. λο. gesetzt wird).

1) So die lat. Kirche (Augustinus an *dieser* Stelle nicht). Die Griechische Kirche verstand es nur von sinnlicher, materieller Geburt. Die Polemik gegen die Doketen, welche sie hier beibringen, scheint darauf hinzudeuten, dass von diesen unsere Worte, verglichen mit der Formel: ἐκ πνεύματος bei der Geburt Jesu, gemissbraucht worden seien.

2) So auch Schleiermacher S. 164, nur etwas mehr historisch, u. A.: „Alles, was vor Christi Erscheinung die Menschen waren und sein konnten — verglichen mit dem, was Er den Menschen gebracht hat, sei *nur Fleisch* —."

den (vgl. ὑμᾶς V. 7), dass auch dem *Judenthum* diese Wiedergeburt nicht zu erlassen sei.

Ganz ungleich dem Sinne der Formel im 1. Satze ist das *κατὰ σάρκα γεννᾶσθαι* Gal. 4, 29. Dieses ist: nur durch menschliche Kraft, physisches Wirken, nicht in Folge einer göttlichen Verheissung, folglich auch göttlicher Wirksamkeit, geboren werden. Wohl aber gehören hierher die Paulinischen Formeln: *κατὰ σάρκα, κατὰ πνεῦμα*, Röm. 8. Gal. 5, 25. *πνεύματι*.

Am Schlusse hat die lateinische Kirche schon der ältesten Zeit von Tertullianus an beigesetzt: *quia Deus spiritus est.* Ambrosius und Andere hielten die Auslassung für Arianische Fälschung [1]). Aber es ist vielmehr ein nach 4, 24 ausgedrückter (nur in der Wortbedeutung verändert: *Deus* soll hier Prädicat sein), kirchlicher Beisatz [2]): der Geist wirkt dieses, weil er gottartig ist. Jedoch der Satz ist nicht nur dunkel und überflüssig, sondern auch ungehörig. Denn jenes *πνεῦμα εἶναι* sollte ja nicht vom Geiste, als *gott*artigem Princip, sondern weil er eben Geisteswesen sei, gewirkt werden, und nicht von der Möglichkeit eines solchen Erfolgs, sondern von seiner Nothwendigkeit, gesprochen werden. Er ist aber auch unapostolisch; denn, wiewohl Gott und Christus mit dem heil. Geist abwechseln in der apost. Sprache, so *heisst* dieser doch niemals Gott, und kann nicht so heissen.

Das Dritte: in *geistiger Weise* erfolgte jene Wirkung — wird nun V. 7 u. 8 im bedeutsamen Gegensatze zum Zweifel des Nikod. V. 4 ausgeführt. Denn dar-

1) Die altlateinische Meinung theilt noch, und vertheidigt sie ausführlich Barthol. *Germon S. J. de veteribus haereticis ecclesiasticorum codd. corruptoribus* (Par. 713) p. 110—126.

2) Da die Meisten, welche diesen Zusatz haben, auch dem ersten Satze beifügen: *quia de carne natum est,* auch *nach* jenem noch den Satz: *et de Deo natum est:* so liegt die Vermuthung nahe, dass das, *quia Deus spiritus est*, ursprünglich gelautet habe: *quia de spiritu est.*

um eben hielt Nik. diese Wiedergeburt für unmöglich, weil er an den Bildern des sinnlich Werdenden festhielt. Eben ein solches Bild aber hält ihm Christus entgegen, wo man auch Werden und Fortgang einer Kraft, welche doch entschieden, mächtig wirkt, nicht beobachten könne: im Geistigen sei es immer so, die geistigen Einwirkungen im Leben und ihr Fortgang liegen ausser unserer Beobachtung, sie vollziehen sich im Stillen, aber sie sind da; sie wirken mächtig. Denn dieses ist die *geistige Weise*, welche die Rede bezeichnen soll: *still* und *mächtig*.

Μὴ θαυμάσῃς — gewiss bezieht sich dieses nicht auf ein Zeichen der Verwunderung bei Nik., es ist eine Berücksichtigung jenes Zweifels V. 4. Uebrigens löst das Folgende nicht den Zweifel (vgl. 5,28); eher verstärkt es ihn. *Ὅτι εἶπόν σοι* — darüber, dass ich dieses gesagt. Nämlich über den Gedanken, nicht blos darüber, dass ich ihn ausgesprochen. *Ὑμᾶς* ohne *Beschränkung*, auf die Juden, oder auf Menschen von Nik. Art: wenn gleich alle diese *zunächst* gemeint sind — sondern, Alle, welche Messianer sein wollten.

Völlig unstatthaft nun ist die Deutung des *πνεῦμα* in den Vordersätzen bis zum *οὕτως*, auch vom *Gottesgeiste* — freilich die älteste, uns bekannte Deutung [1]). Alles wäre gezwungen, das *πνεῖν*, selbst das *τὴν φω-*

1) Origenes und Apollinaris in der Cat. (doch bleibt es bei dem zweiten zweifelhaft, ob er nicht vielmehr das Bild habe *deuten* wollen auf die Art der Geisteswirkungen): ausdrücklich auch Gregor v. Nyssa c. Eunom. 1. p. 14 (*τὸ πν. τὸ ἅγιον ὅπου θέλει πνεῖ*), Augustinus (tr. 12, 7. die Erkl. von Luft sei aus Misverstand des *ἐπίγεια* entstanden), und das ihm folgende Mittelalter (während der Vf. der *quaestiones V. et N. T.* in Aug. Werken (III. Ben. man meint, Hilarius v. Rom) qu. 59 treffend dagegen spricht: *Sic est omnis etc.: possibile putant et nec stultum videtur, ut effectum volens Sp. S. insinuare, illum ipsum daret exemplum)*, Bengel, Reinhard Vs. üb. den Plan J. 51. 5. A. (dagegen Heubner das.) Richtiger Cyrill, Nonnus und die

νῆν u. s. w., und der Schlusssatz: οὕτως macht zu deutlich die Anwendung eines Bildes. Aber die Vergleichung der geistigen Kräfte mit Luft, Luftzug, war nicht nur durch das gleiche Wort gegeben (Hebr. 1, 7), sondern die Analogie von beiden hatte ja selbst in der Sprache dem Geiste seinen Namen *gegeben*. Zudem aber hatte der Weg des Windes von jeher einen sprüchwörtlichen Ausdruck hergegeben für Unbekanntes, Nichtzubeobachtendes, vgl. Hiob 38, 24. Koh. 11, 5 [1]). Sokrates in einer bekannten Stelle bei Xenophon (M. S. 4, 3, 14) wendet das Bild, nur etwas anders, auf das gewisse *Dasein* des Unsichtbaren [2]).

Ὅπου θέλει frei, unaufhaltsam, mächtig [3]), wohin er mag. „Weht der Wind, streicht die Luft: und ihre Stimme, ihr Brausen, hörst du wohl" (im Verglichenen bedeutet dieses den wahrnehmbaren *Erfolg* des geistigen Wirkens); „aber du weisst nicht, woher er komme und wohin er gehe." Es ist kein Satz für die Naturkunde über den Ursprung des Windes, welchem dann Etwas physikalisch entgegengestellt werden dürfte; sondern es ist von dem *einzelnen* Luftzuge die Rede, wie er sich bewegt, wendet [4]). Ausser dem Bilde ist also das *stille*, nicht wahrnehmbare,

Antiochener, die ihnen folgenden Griechen: dann Erasmus, Luther und Calvin u. Fgg.

Die Deutung, welche Dräseke neben *dieser* für möglich hält (a. O. 187), vom *Lebenshauche* (also der sinnlichen Geburt), findet sich sonst nirgends: aber er selbst mag sie nicht ausführen.

1) Zu viel behauptet Lampe: *ad locum Eccles. respexisse Salvatorem vix dubitandum est* (weil nämlich auch dort der Lauf des Windes und die Erzeugung mit einander verglichen werden).

2) Aber die Stelle *Jamblich. de mystt.* 3, 3, von Wetstein citirt, gehört nicht hierher. Das ἀφανὲς καὶ ἀσώματον πνεῦμα, aber fühlbar, ist ein prophetischer Anhauch im Traum.

3) Das Freie und Mächtige scheint hier nicht getrennt werden zu können (wie Lücke *seine* Erklärung, von Freiheit, der des Chrysost., unaufhaltsam, entgegensetzt).

4) Schleiermacher (S. 70): „wo er seinen Anfang genommen, und wie weit sich diese Bewegung in der Luft erstreckt." Non-

nicht zu beobachtende Einfliessen des Geistes auf unser Gemüth, seine stille Entwickelung und Arbeit, gemeint. Etwas Aehnliches liegt in dem *αὐτόματον*, Mark. 4, 28. *Οὕτως ἐστι* u. s. w., „so geschieht es mit denen, welche durch den Geist geboren werden." Die rednerische Ungenauigkeit im Ausdrucke (statt: *οὕτως ἐστι, τοιοῦτόν ἐστι, τὸ γεννᾶσθαι ἐκ τοῦ πν.* — wird gesetzt: *οὐ. ε. πᾶς ὁ γεγενν.*) ist fast wie die im *ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τ. θ.* in den Parabeln der drei Evangelisten. Matth. 13, 24. 25, 1 and. Da aber die ganze Stelle vom *innerlichen* Wirken des Geistes handelt, darf der Sinn dieses letzten Satzes nicht blos dahin gedeutet werden, dass der Geist über Alle kommen könne oder komme (zum *ὅπου θέλει* verglichen das *οὓς θέλει* 5, 21) 1).

Die Frage des Nikodemus, V. 9, soll wohl nicht blos den Zweifel aus V. 4 wiederholen: Nik. würde eine zu rathlose Rolle spielen; und man wird *weder* beweisen können, dass der Evangelist es nicht besser darzustellen vermocht hätte, *noch*, dass er Nik. absichtlich so hätte fallen lassen wollen. Auch führt das *ταῦτα* auf etwas Anderes hin. Nicht über die Möglichkeit jener Umschaffung, sondern über die Möglichkeit von dem, was Christus eben über den Hergang im Gemüthsleben der Menschen, über das stille, mächtige Wirken des Geistigen gesagt hatte, zweifelt, fragt Nikodemus. Und dieses ist ganz im Sinne jenes Judenthums, wie es nur auf äusserliches Wort und auf dessen Aufnahme und Entwickelung gegründet war.

V. 10—12. „Der kann keinen Unterricht über *göttliche* Dinge *ertheilen* oder auch *verlangen*, wer Nichts von den *sittlichen* Angelegenheiten des Men-

nus bezieht das *οἶδας* auf den *Gesichtssinn* im Unterschied vom Gehör (*δαῆναι οὐ δύνασαι βλεφάροις*).

1) So Lücke und Schleiermacher (dieser: die Geisteswirkung sei nicht einzuschränken auf das jüdische Volk).

schen versteht", nicht die stillen, innigen, lebendigen Regungen im menschlichen Gemüth kennt."

Ὁ διδάσκαλος war, aus jener Betonung durch ὁ zu schliessen, Ehrenname des Nikodemus (*hachacham*) [1]: vielleicht liegt auch im τὸν Ἰσραήλ Bedeutung (für *Alle* im Volke, oder für die, *selbst* schon Wissenden, Heiligen), nicht blos im ὁ διδ. „Nicht nur Lehre suchend (V. 2), sondern auch ertheilend, und dafür anerkannt." Ταῦτα ist nicht im Sinne zu beschränken (etwa auf den Sinn des Bildes V. 8), sondern es ist eben das ταῦτα, worüber Nik. V. 9 gezweifelt hatte. Οὐ γινώσκεις (nicht, begreifst nicht) hast keine Kenntniss davon, also keine sittliche Erfahrung.

Die Verse 11. 12, sehr mannichfach aufgefasst, sind mit einander zu verbinden in dem angegebenen Sinne: ebendarum aber dürfe er auch nicht höhere Lehre *empfangen* wollen. „Ich spreche von menschlichen Dingen (εἰ εἶπον im genauen Gegensatze zu ἐὰν εἴπω), und ihr begreift es nicht: wie würdet ihr Göttliches verstehen können?" Denn Solches zu vernehmen hatte Nik. V. 2 begehrt. Ὃ οἴδαμεν, ὃ ἑωράκαμεν muss dasselbe bedeuten mit τὰ ἐπίγεια V. 12. Die, in der alten und neuen Zeit gewöhnliche, Beziehung der ersten Person im ὃ οἴδ. ἑωρ. auf *Christus* [2]) (vgl. V. 32. 8, 26. 38. 40. 12, 49) bringt einen Widerspruch in die Stelle: denn in jenen Stellen bedeutet, was Christus geschauet habe, das Göttliche; aber dieses

1) Aber wohl kein Synedrium- oder Synagogentitel: jenes neuerlich von Scholl wieder aufgestellt. Ὁ διδάσκαλος war auch in der Kirche ein auszeichnender Name: bei Gregor v. Nyssa heisst Basilius gewöhnlich so.

Aehnliche Ironie bei Paulus, Röm. 2, 17—20.

2) Der Plural entweder nur als rednerische Verstärkung genommen (Nonnus: ἡμετέροιο τοκῆος ὅσσα u. s. w.), oder auf Christus und den Täufer (Knapp) oder ihn und die Propheten (Tholuck) bezogen. Ja die alte Kirche dachte im οἴδαμεν einstimmig die Trinität.

steht ja den ἐπιγείοις entgegen, und im ἐὰν εἴπω V. 12 liegt, dass er das Göttliche gar nicht mitzutheilen geneigt sei. Das Subject ist im οἴδαμεν und ἑωρ. ein anderes als im λαλοῦμεν und μαρτυροῦμεν. Bei *diesen* ist es Christus und zwar wie er hier spricht, lehrt; aber bei *jenen* sind es die Menschen überhaupt: was *man* weiss, schauen kann [1]). Im Plural, λαλ. und μαρτ., sind die Verkündiger des göttlichen Reichs insgesammt, ebenso eingeschlossen, wie im λαμβάνετε, ὑμῖν, πιστεύετε, Alle, welche noch draussen waren, zu denen Nikod. jetzt noch gehörte. Ἑωρ., μαρτ. verstärkt, in jüdischem Parallelismus, die Worte οἴδαμεν, λαλοῦμεν. Λαμβάνειν [2]) ist bei Joh. nichts Anderes als πιστεύειν im fg. Verse (vgl. 32 f. 1, 5, 9. und das, *ihn* aufnehmen, 1, 11. 5, 43): aber es ist hier (vgl. bei 1, 11) Unglauben aus Unvermögen zu begreifen.

Τὰ ἐπίγεια bezeichnet hier also Menschliches, und zwar Sittliches [3]) — das Wort ganz anders ge-

1) Wir stehen mit dieser Ansicht der Stelle unseres Wissens allein.

2) Als rabbinische Formel bezeichnet das λαμβάνειν μαρτυρίαν Vitringa Obss. SS. 3, 1, 12, gewiss unpassend.

3) Die Erklärung des ἐπίγεια *nur* von der bildlichen Rede (soviel als κατ' ἄνθρωπον Gal. 3, 15 *Grot.)* — τινές bei Chrys. und der im Vor. erw. Vf. der *quaestt. V. et N. T.* (auf das Bild des Windes), Beza u. Grot. auf das Bild der Geburt: machte sich bald fühlbar als unstatthaft. Augustinus und das MA. verstanden das ἐπιγ. λαλεῖν von dem, was er von seinem Leibe gesagt hatte, 2, 19.

Aber in welchem Sinne das *sittliche* Werk τὰ ἐπίγεια genannt werde (Orig. Cat. bemerkt, dass es nicht γήϊνα heisse), hat man sehr verschieden erklärt. Am meisten: was auf Erden *geschieht* (dabei dachte die alte Kirche vorzugsweise an die Wiedergeburt *in der Taufe).* Lampe findet daneben in dem Worte eine Andeutung darauf, dass schon die Mosaische, irdische, Anstalt dergleichen gewollt hatte. Schleiermacher: nur die äusserliche Seite, nicht den ganzen Zusammenhang der heiligen Sache habe er ausgesprochen. Aber es heisst jenes das Irdische, wohl gerade nur in *dem* Sinne, in welchem nach dem bekannten Wort Sokrates die Philosophie vom Himmel *auf die Erde* gebracht ha-

braucht, als in der Paulinischen Sprache (Phil. 3, 19 vgl. Kol. 3, 2. vgl. Jak. 3, 15: und wieder anders, 1 Kor. 15, 40. Phil. 2, 10), auch in der, äusserlich sehr ähnlichen, Stelle, B. d. Weish. 9, 16. (μόλις εἰκάζομεν τὰ ἐπίγεια, καὶ τὰ ἐν οὐρανοῖς τίς ἐξιχνίασε; wo überdiess vom menschlichen Geistesunvermögen *überhaupt* die Rede ist. Endlich gehört auch das ἐκ τῆς γῆς λαλεῖν V. 31 nicht hierher. „Wie würdet ihr mir glauben, wenn ich euch Himmlisches sagen wollte, würde?" [1]) Die ἐπουράνια sind also göttliche Dinge, Geheimnisse [2]). Zu weit fassen den Gegensatz von ἐπίγεια und ἐπουρανία diejenigen auf, welche nur Leichtes und Schwieriges darunter verstehen [3]).

V. 13 enthält einen Beisatz zu V. 12, eine Einschaltung von beschränkender Bedeutung [4]). „Freilich sei Niemand so geschickt für diese höhere Belehrung als eben Er." Vgl. 1, 18. Ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν (anders 6, 62) konnte nur geflissentlich misverstanden werden. Wenn statt des Uebersinnlichen der locale Ausdruck, Himmlisches, gebraucht wurde, war es natürlich, die Erkenntniss von jenem im Bilde des *Aufsteigens* in den Himmel darzustellen. Auch ist dafür selbst der gangbare Sprachgebrauch nachgewie-

ben sollte. Cyrill: τὰ καθ' ἑαυτούς, Nonnus ἀπλανῆ — ἐπιχθόνια ἔργα.

1) Im ersten Satze wird auch οὐκ ἐπιστεύσατε gelesen, im zweiten πιστεύσητε, Beides nicht ohne äusserliche Auctorität, Beides von Erasmus vorgezogen. Das Zweite, nicht aber das Erste, scheint dem Sinne angemessen zu sein.

2) Mehr als die μυστήρια τῆς βασιλείας Matth. 13, 11, aber gewiss auch nicht solche, wie sie Nonnus darstellt: *Ei* (Passow falsch εἰς) στρατιὴν πτερόεσσαν καὶ αἰθέρος ἔργα βοήσω — οὐρανίης ἀΐοντες ἀθηήτου φύσιν ὕλην —

3) U. A. Lücken's Erklärung.

4) Ob nun die Partikel καί in einschränkender Bedeutung genommen werde *(attamen* oder *licet)*, oder eine Erklärung, Bestimmung zum Vorigen einführen solle.

Nach der gangbarsten Auffassung des Folgenden soll V. 13 den *Uebergang* machen; *eben dieses* aber vermag ich.

sen (5 Mos. 30, 11. 12. [1]) Sprüchw. 20, 14. Baruch 3, 29: nicht her gehören die Formeln, welche *Visionen* bezeichnen: 2 Kor. 12, 2 und wo sonst [2]). Der Socinianische Traum vom *raptus Christi in coelos* (2 Kor. 12, 2) war ursprünglich nur Accommodation gewesen [3]), und an die *zukünftige* Himmelserhöhung lässt schon der Zusammenhang nicht denken, könnte man es auch mit dem ἀναβέβηκε vereinbaren [4]). Aber dem ἀναβέβηκε gemäss ist nun sicher auch das ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς zu nehmen, von uns also auch im uneigentlichen Sinne. Es ist nichts Anderes darin zu finden, als was V. 31 im ἄνωθεν und ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔρχεσθαι liegt: die göttliche Berufung, Bestimmung, Weihe. Doch dieser *äusserlichen* Weihe stellt das Folgende: ὁ υἱός — οὐρανῷ, die *innerliche* an die Seite; zu-

1) Schleierm. findet einen Gegensatz gegen die Mosaische Stelle in der unseren: jetzt *solle* Etwas vom Himmel kommen, und dieses sei blos durch *ihn* möglich.

2) So auch der rabbinische Gebrauch der Formel bei Wetstein, welcher vornehmlich aus der ersten, der Mosaischen, Stelle herstammt.

3) In den Socinianischen Deutungen *dieser* Stelle, welche immer der eigentliche Sitz jener Vorstellung blieb, erkennt man vorzüglich klar den Ursprung der Meinung. Bei F. Socinus (*explicationes locorum S. S.*, *Bibl. Frr.* I. 146, auch von Lücke erwähnt) dient sie blos dafür, auf die Nothwendigkeit hinzuführen, die Stelle *tropisch* zu fassen, zur Bestreitung der orthod. Lehre von zwei Naturen. Aber, wie *er* sie fasst, von einem *geistigen* Entrücktwerden, schliesst er damit, da auch *so* ein Tropus in der Stelle angenommen werden müsse, sei es gerathener, sie *ganz* tropisch zu nehmen: und so giebt er ganz obige Erklärung, auch des ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρ. So auch Wolzogen: dagegen Schlichting völlig mythisch in der gewöhnlichen Art des *raptus in coelos*. Seit Grotius ist die obige Erklärung die herrschende geworden.

4) Dieses Präteritum, und überhaupt die vergangene Zeit in der Stelle, eigenthümlich von Lampe aufgefasst: *Summam coelestium mysteriorum ita proponit, uti post exaltationem ejus in coelo erat manifestanda.*

5) Gewiss bedeutet Olshausen's „sich herablassen der göttlichen Liebe" dasselbe.

gleich wird damit das ἀναβέβηκε gesteigert: „der Gottgesandte, welcher im Himmel lebt.“ Ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρ. fortwährend im Himmel — in dem Himmlischen lebend. Diese Deutung (vgl. 1, 18), ist jetzt auch von den kirchlichen Auslegern angenommen worden. Die Alten fassten auch hier entweder das ὢν in der Bedeutung des Imperfect (vgl. 1, 1), oder bezogen es als Präsens auf das göttliche Subject in Christus und dessen Allgegenwärtigkeit [1]). So wurde es dann, neben dem ὁ υἱ. τ. ἀνθρ. (dieses nach der falschen, dogmatischen Deutung genommen), den kirchlichen Bestimmungen über die Gemeinschaft der Naturen in Christus zu Grunde gelegt: und in der Polemik der Lutherischen Kirche über die Ubiquität erhielt es noch eine stärkere Bedeutung [2]).

Den Sinn des 13. V., nur nicht in der speculativen Weise wie hier, hat Matth. 11, 27 ausgesprochen: das Princip unserer Stelle, in menschlichem Sinne dargestellt, Paulus, 1 Kor. 2, 16.

Die Verse 14. 15 sind zwar stets noch zum Gespräche gezogen worden, aber nach sehr verschiedener Auffassung, schon ihres Zusammenhanges mit dem Vorigen. *Zwei* der gangbarsten Ansichten möchten wir gerade nicht aufnehmen: die, dass der Evangelist Jesum nun Etwas von seiner *himmlischen* Lehre habe darstellen lassen [3]) (aber er hatte dieses ja zurückgewiesen, und eine solche Belehrung vom Himmlischen, wie Nik. forderte, ist ja auch im Folgenden nicht enthalten), und die, dass die Rede auf einen *anderen* Gegenstand übergehe: auf die Erlösung, nachdem von der

1) Nonnus: αἰώνιος αἰθέρα ναίει.

2) Die Griechischen Väter finden in dem Worte noch einen besonderen Widerspruch (διόρθωσιν Euth.) gegen das Bekenntniss V. 2: ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας.

3) Dieses scheint vorzugsweise die Auslegung der *lateinischen* Kirche gewesen zu sein (Rupert: *nunc, quod se auditurum non sperabat, audire incipit)*; neuerlich Lücke, De Wette, Tholuck, Schleiermacher.

Heiligung gesprochen worden [1]). Aber diese Begriffe fielen bei dem Evangelisten nicht so dogmatisch aus einander, wie bei uns: wäre dieses, so war ja V. 3. 5 unbedingt nur das Eine genannt worden, wodurch man eingehe in das Gottesreich, die Wiedergeburt: man müsste denn annehmen, dass dort vom *Eingehen*, hier von dem bleibenden *Zustande* im Reiche Gottes die Rede sein solle. Doch die Wiedergeburt ist ja ein Act einmal für immer, wenigstens in dieser Johanneischen Stelle [2]). Vielmehr geht die Rede nun (und fortan ununterbrochen) auf Das über, worauf V. 13 vorbereitet hatte: auf seine *Person*, nachdem bisher vom *Werke* die Rede gewesen war. Aber Alles nun bis zum Schlusse V. 21 im Gegensatze zum Judenthum [3]). Dieses erwartete am Messias Glanz für ihn und Herrlichkeit für das Volk, für die Feinde des Volks Gericht, Vernichtung. Alles stellt sich nun hier im Gegentheile dar. V. 14—16, geistige Güter

1) Die Auslegung der Griechen: wobei Euthymius sinnreich auf die Paulinische Zusammenstellung hinweist 1 Kor. 1, 13: ἐσταυρώθη — ἐβαπτίσθητε, dieses wie die beiden Heilsacte neben einander gestellt. Lampe: *convicerat eum hactenus de peccato: quare eum etiam de justitia et judicio convincere voluit.*

2) Eine dritte Auffassung der Stelle legt den Zusammenhang von V. 14 und dem Vorigen in den Begriff des *Glaubens:* „Und ohne Glauben vermag euch doch Nichts zum Heile gegeben zu werden" (Jacobi, Meyer, auch Andere sonst wohl: denn von Altersher hat es der Erörterung der Stelle an Klarheit gefehlt. Ganz so auch F. Socinus vor dem a. O.). Aber der Glaube ist im Folgenden nur ein *Nebenbegriff.*

Mit der obigen Auslegung stimmen Olshausen und Scholl darin überein, dass sie von V. 13 an keine Offenbarung der ἐπουράνια annehmen. Aber sie fassen den Uebergang etwas anders als es hier geschehen. Olshausen: nicht blos durch Wort, sondern auch durch seine *Erscheinung* (Olsh. trifft hier ganz mit *Grotius* zusammen). — Scholl: nicht blos belehrend, sondern auch *beseligend* habe er zu wirken. Beide jedoch lassen sich mit dem Obigen vereinigen.

3) Den Gegensatz der Stelle gegen die Juden erkennt hier auch Wetstein an.

mit Aufopferung seiner selbst. V. 17—21, Gericht für alle Unwürdige, aber als kein äusserlicher Act, vielmehr als ein Werk, das sich wie von selbst, von Innen heraus, vollzieht.

Es liegt keine Schwierigkeit darin, auch auf einem unbedingt menschlichen Standpuncte, Jesum selbst, sowohl die Verkündigung seines Todes, als den geistigen Erfolg desselben, vorhersehen, weissagen zu lassen: und gerade dem jüdischen Meister gegenüber, war es hier wohl ganz an seiner Stelle. Und es giebt sich in Ausdruck und Sinn der Stelle so viel Unmittelbares, so viel authentischer Charakter [1]) (wir wollen nur auf das Bild V. 14 hinweisen), dass wir *hier* am wenigsten die Hand des Evangelisten erkennen möchten. Solche Verkündigungen gehen ja überdiess auch durch die anderen Evangelien hin, wenn sie auch dort erst später, und mehr nur als *Schicksals*verkündigungen, hervortreten.

Jene Vergleichung nun mit der Schlange des Moses (4 Mos. 21, 8 f.) [2]) hat ihren in sich klaren, überdiess bestimmt bezeichneten, Sinn: „als Schaustellung durch die Anschauung heilen (*ὑψοῦσθαι* — *σωτηρία*). Etwas Anderes, Mehres ist gewiss nicht in ihr zu suchen: wie die altkirchliche Deutung auf J. im *Schlangen*bilde Etwas finden mochte [3]). Aber war-

1) Die Beziehung im Br. des Barnabas C. 12 auf denselben Typus lässt sich vielleicht aus einem solchen traditionellen Worte erklären. Aber von Justinus Martyr an ist es ein Hauptbild in der Kirche geblieben.

2) Gottfr. *Menken* über die eherne Schlange und das sinnbildliche Verhältniss derselben zu der Person und Geschichte J. C. (1812) 1829. *Kern* über die eh. Schl., in Bengel's Archiv V (N. A. 1) 1822. 1, 77 ff. 2, 360 ff. 3. 598 ff. B. *Jacobi* über die Erhöhung des Menschensohns Joh. 3, 14. Th. St. u. Kr. 1835. 1. 1 ff. Aus alter Zeit neben *Buxtorf. hist. serp. aen.* vornehmlich *Deyling. Obss. SS.* II. 207 ff.

3) Die Schlange, als Bild Satans oder der Sündhaftigkeit (so wieder Olshausen), als denen anzugehören Christus den *Schein* gehabt: Röm. 8, 3. 2 Kor. 5, 21. Oder als Bild des Tödt-

um sich Jesus gerade *dieses* Bildes bedient haben solle, welches doch immer etwas Fremdartiges zu haben scheinen kann, das wissen wir nicht. Aehnlich ist 6, 31 die Beziehung auf „Moses in der Wüste" [1]), dort freilich durch die Juden veranlasst. Doch jene Erzählung hatte viele Bedeutung in der jüdischen Theologie; schlechthin als σύμβολον σωτηρίας wird sie bezeichnet B. d. Weish. 16, 6 f.: und nahe lag eine Anwendung wie hier dadurch, dass der Messias auch ein *Panier* hiess, Jes. 11, 12. 62 [2]). Aber es ist nur *Vergleichung*, nicht Typologie, was der Evangelist Jesum aussprechen lässt.

Das ὑψωθῆναι, von Christus gebraucht, dieses, der Johanneischen Sprache eigenthümliche, Wort findet sich hier zuerst. Der Evangelist erklärt es 12, 32. 34 ausdrücklich vom *Kreuzes*tode. Ob *diese* Bedeutung gerade im Sinne Christi gelegen habe (und das Wort ist doch so eigen, dass wir dasselbe, dem ein hebr. oder aram. Wort genau entspricht [3]), wohl

lichen, das durch den Tod überwunden worden sei. Die Ausleger nach Chrysostomus: als giftlose Schlange, wie jenes Schlangenbild es auch gewesen. Dem Anhange zu *Tert. praescrr.* zufolge C. 47, soll unsere Stelle in den *ophitischen* Meinungen gebraucht worden sein. Die Härte, das Grelle, welches in jenen kirchlichen Deutungen lag, verführte Nonnus zu der Spielerei: *δουρατέης — τύπον ἀκάνθης*, von D. Heinsius Aristarch. 128 richtig erklärt: er fand in der *Dornenkrone* das Gegenbild der Schlange.

1) Im ἐν τῇ ἐρήμῳ liegt in unserer Stelle keine Bedeutung: wie die alte Allegoristik eine solche darin fand. Aber selbst Grotius deutet es auf die *Welt*.

2) Obendrein steht dasselbe Wort (נס) auch dort in der Mosaischen Erzählung zweimal.

Ja es giebt kabbalistische Deutungen, in welchen dieses Bild der ehernen Schlange wirklich schon in Zusammenhang mit dem Messias gebracht wird: vgl. L. Capellus zu uns. St. Dagegen Lightf., es habe bei den Juden niemals eine solche Anwendung Statt gefunden.

3) Ueber das Wort זקף (in der Sprache A. T. auch in zwiefacher Bedeutung (Ps. 145, 14. 146, 8, anders Esr. 6, 11), das

für authentisch nehmen können), haben wir nicht zu bestimmen. Beim Evangelisten selbst schlagen in dem Worte an den drei Stellen, wo es erscheint (neben hier, 8, 28 und 12 a. O.), drei verschiedene Beziehungen vor. An das materielle Aufgehobenwerden hat er gewiss dabei nicht gedacht [1]). Aber wie hier in unserer Stelle der Begriff der Schaustellung (4 Mos. a. O. *τίθεσθαι εἰς σημεῖον*) hervortritt, so C. 8 a. O. der von geistiger Verherrlichung, C. 12 a. O. der von höherer, himmlischer. Doch sind dieses Alles bei Johannes zusammengehörige Begriffe. In jedem Falle hat wenigstens der Evangelist überall dabei den *Tod* Jesu gedacht, nicht eine Verherrlichung *ohne* diesen [2]), und *hier* ist *δέδωκε* V. 16 zu vergleichen.

Nach der Annahme, dass diese Reden von der *Erhebung* so von Christus gemeint gewesen, wie es der Evangelist angiebt, und so auch von Nikodemus verstanden worden, war es kein übler Gedanke [3]), dass Nikodemus in Folge dieser Reden den eingetretenen *Kreuzes*tod für kein, seinen Glauben störendes, Ereigniss gehalten habe.

Das *δεῖ* hat durchaus in der Sprache der Evangelien die Bedeutung von göttlicher Bestimmung (30. 4, 20. 24 andw. 20, 9. Matth. 16, 21. Luk. 24, 26). *Hier*

gewöhnliche Wort der Peschito für die Kreuzigung: vgl. Gesenius Thes. u. d. W., auch J. Jahn Nachtrr. zu s. theol. Werken S. 86.

1) Freilich finden dieses die Meisten in alter und neuer Zeit in dem Worte, ob nun Jesus oder der Evangelist es damit gemeint haben solle. Aber vielleicht hat dieser gerade eben darum das Wort *ὑψοῦν* gebraucht, welches in keiner jener A. T. Stellen bei dem Alxdr. stand, und für jenes materielle Werk bei der Kreuzigung ganz ungewöhnlich war. (*Ἀναβαίνειν, ἐπιβ.* gewöhnliche Worte dabei: *Dorvill. ad Char.* 133 Lips., und *αἴρεσθαι*). Das *ἐπὶ ξύλου ὑψωθήσεται* Testt. 12 patrr., Beni. 9, ist neben dem *εἰςελεύσεται εἰς ναόν* (Jo. 2, 14) deutliche Nachahmung des Joh.

2) Alle neue Ausll. so gegen Paulus. Doch anscheinend so schon Ammonius Cat.: *τὸ ὑψοῦσθαι, ἐμφανῆ καὶ ἐπίσημον γίγνεσθαι.*

3) Jacobi a. O.

fand man sonst durch dieses Wort den typologischen Sinn angedeutet.

V. 15 ist, als den anderen Vergleichungspunct herausstellend (σωτηρία neben ὑψοῦσθαι), als zweiter Nachsatz zu dem καθώς u. s. w., nicht als Beisatz zum οὕτως u. s. w. aufzufassen.

῾Ο πιστεύων εἰς αὐτόν, hier als einzelner Act: gläubig auf ihn hinschauend. Aber das αἰώνιον ζωὴν ἔχειν ist, wie aus dem ὑψοῦσθαι hervorgeht, hier Etwas, was durch die Anschauung von ihm in seinem Tode gewonnen werden sollte: und dieses ist in der Johanneischen Lehre das höhere *Geistes*leben, die Gabe des Geistes, welche durch den *Tod* Jesu vermittelt werde (7, 39. 8, 28). Es ist dieses von Joh. in derselben Weise gemeint, wie es in der That Statt gehabt hat in der Jüngerschaar. Wir brauchen uns hierbei nicht auf eine übernatürliche Verbindung beider Ereignisse zu beschränken (ohne sie ableugnen zu wollen): aber in ganz natürlicher, geistiger Folge trat mit dem Tode Jesu in den Seinen das Jüdisch-Messianische zurück, und Selbständigkeit, heiliges, liebendes Gefühl in sie ein, und es öffneten sich ihre Blicke in das, was über Tod und Vergehen hinauslag, in das Uebersinnliche.

Dieses also ist die αἰώνιος ζωή durch den Tod Jesu, hier in unserer Stelle [1]). Μὴ ἀπόληται ist in unserem Verse durchaus kritisch zweifelhaft: und der Sinn der Stelle vereinigt sich trefflich mit dem Ergebnisse der äusseren Kritik. Denn *hier* kam es auf den *positiven* Erfolg allein an: zum höheren Leben gelangen. Im 16. V. dagegen steht es angemessen.

Die folgg. Verse 16—21 sind seit Erasmus oft als Beisatz des Evangelisten genommen worden [2]), wie zum Anfange des Gesprächs gesagt wurde. Wir theilen

1) Vollkommen so fasst es Schleiermacher auf, S. 189 f.

2) Unter den neueren Auslegern theilen diese Meinung Paulus, Kühnoel, Olshausen. Die Hauptgründe waren: eben das Ab-

diese Ansicht nicht: selbst Lücken's vermittelnder Meinung, dass in diesen Versen die Subjectivität des Referenten bedeutender hereingetreten sei [1]), bedarf es nicht. Denn das Gespräch, oder vielmehr (wie es ja oft bei unserem Evangelisten geschieht) die fortlaufende Rede Jesu, in welche jenes nunmehr übergegangen, geht ganz in demselben Ton und Styl fort: und es folgen nicht Ausführungen, Erklärungen des Vorigen, wie sie der Evangelist gegeben haben könnte, sondern neue, fortsetzende, *schliessende* Gedanken. Auch würde das Gespräch zu schroff hier abbrechen, während V. 21 einen angemessenen Schluss giebt [2]).

V. 16 gehört dem Sinne nach zu V. 14. 15, und *erweitert*, verallgemeint denselben nur: *überhaupt* liege in der Aufopferung Jesu das Heil der Welt: *durchaus* beglücken solle der Tod des Gottessohnes. Die *Liebe* Gottes, der Grund, aus welchem Christus geopfert worden (1 Joh. 4, 9 f. 19. Röm. 8, 32): es ist der objective Ausdruck für das Gefühl des Segens aus und in diesem Tode. Ebenso ist die Aufopferung des Eingeborenen (das Bild aus Abraham's Geschichte entlehnt, Gen. 22, 1 ff. vgl. Hebr. 11, 17) nicht zu äusserlich zu nehmen: es soll damit nur die Erhabenheit in der Person des sich Opfernden ausgedrückt werden. Ὁ κόσμος, wie 1, 9 f. 29, und in unserer Stelle mit bestimmtem Gegensatze zu dem *jüdischen* Begriffe der Welt, die *Menschenwelt*. Τὸν μονογενῆ nach τὸν υἱὸν αὐτοῦ, hat hier eine recht hervorgehobene, steigernde Bedeutung. Ἔδωκε, wie bei Paulus (Röm. 4, 25. 8, 32) παρέδωκε, von Gott im Verhältnisse zum irdischen Geschicke Jesu. Sonst von Christus selbst, und mit Beiworten, wie Joh. 6, 51. τὴν σάρκα ἑαυτοῦ

brechen des Dialogs, das Johanneische μονογενής, das ἠγάπησε 16 und ἠγάπησαν 20.

1) De Wette nur: „der Evangelist lässt sich, nachdem er schon vorher, besonders V. 13 — 15, Jesu seine Worte geliehen, von V. 16 an freier gehen."

2) Ἔννεπε, sagt Nonnus nach V. 21.

— die Anderen *ἑαυτόν* Matth. 20, 28. Gal. 1, 4. 1 Tim. 2, 6. Tit. 2, 14. Auch das *διδόμενον σῶμά* Luk. 22, 19 gehört hierher (bei Paulus *κλώμενόν* 1 Kor. 11, 24). Mit und ohne Beisatz, bezieht sich überall und nach jedem, auch dem fremden, Sprachgebrauche, das „Gegeben werden" und „Geben" auf den *Tod* [1]). Es ist aufgeopfert werden, sich opfern. Hier entspricht es auch bestimmt dem *ὑψωθῆναι* im Vorigen. *Senden*, gleichsam der Welt schenken [2]), würde gewiss durch das eigentliche Wort (17. 1, 4, 9) ausgedrückt worden sein.

Μὴ ἀπόληται ἀλλ' u. s. w. Hier hat der negative Satz (vgl. zu 1, 20) den Sinn, den Begriff des Heiles in V. 16 zu *erweitern*, allgemein zu machen.

Nun von V. 17 an der zweite Gegensatz gegen die jüdische Messiasvorstellung, der gegen das Vorurtheil vom Messianischen Weltgerichte (nach Joel 4: so wie Sir. 32, 19. Judith 16, 17). In diesem legte sich der ganze Geist des Judenthums dar: Aeusserlichkeit in dem Vergeltungsglauben, Particularismus, Schroffheit. Ganz gleichen Sinnes mit einem Theile unserer Stelle ist 12, 47 f. Nicht her gehört 8, 15: in anderen Stellen wird umgekehrt (in einem anderen Sinne) Jesu das Gericht beigelegt: 5, 22. 27. 9, 39 [3]). *Ὁ κόσμος* hat im 17. V. eine verschiedene Bedeutung: wie ja der erste Satz eine fremde, die Judenmeinung, einführt. „Nicht, um *die* Welt zu richten, sondern,

1) Ohne dass bei dem Worte *εἰς θάνατον* zu suppliren wäre, wie es sonst gewöhnlich geschah.

2) In dieser Bedeutung, also entsprechend dem *ἀπέστειλε* V. 17 (vgl. 1, 4, 9), nehmen das Wort Paulus, Lücke, Meyer, auch Schleiermacher. Doch, Paulus ausgenommen, lassen die Uebrigen den Tod in dem „der Welt geben" mit eingeschlossen sein. De Wette: die Menschwerdung selbst werde schon als ein *Dahingeben* dargestellt.

3) Die alte Kirche suchte daher den Gedanken unserer Stelle *einzuschränken*. *Ἀνεβάλετο τὴν κρίσιν εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν*. Euthymius.

um *aller* Welt (vgl. 16) das Heil zu geben." Κρίνειν ist hier allerdings dem Sinne nach so viel als κατακρίνειν, es ist, entschieden, streng beurtheilen, was denn immer ein *Ver*urtheilen ist. Σώζεσθαι (vgl. 1, 4. 14) bedeutet soviel als αἰώνιον ζωὴν ἔχειν V. 16 [1]).

In dem, was V. 18 hinzusetzt, liegt, dass *das* Gericht, welches er dennoch vollziehen werde, völlig *geistiger* Art sein werde. „Es vollzieht sich von selbst bei Guten und bei Bösen." Ὁ πιστ. — ὁ μὴ πιστ. Worte *innerlichen* Sinnes, im Gegensatze zu den nur äusserlichen Unterscheidungen im Judenthum. „Geistig Würdige, Unwürdige." Jene geht das Gericht gar nicht an [2]): von diesen: ἤδη κέκριται, jetzt schon, oder, dann, wenn das Gericht erwartet wird, schon. Er trägt die Vergeltung schon in sich. Ὅτι μὴ πεπ. u. s. w. nicht: darum, weil er nicht [3]) — sondern: *darin*, *dass* er nicht u. s. w. Der Sinn aus 1, 12 zu bestimmen (vgl. 1, 5, 10): dieses ist die Vergeltung für ihn, dass er um den Segen der Vereinigung mit dem Sohn kommt, um diejenige Vereinigung, welche allein die Gemeinschaft mit *Gott* zu gewähren vermag. Ganz dasselbe V. 36 [4]).

V. 19 — 21 wieder den Sinn des Vorigen erweiternd: *sie selbst*, die Unwürdigen, *vollziehen* das Gericht an sich: sie *mögen* nicht zum Heile gelangen.

1) Der umfassende Begriff, welchen auch die antike Welt in das σώζειν und σωτηρία legt, findet auch bei den Schriftstellern N. T. Statt. Von jenem hat Lampe zu unserer Stelle gehandelt, und unter Anderen geistreich A. Rilliet *Comm. sur l'ep. — aux Phil.* (Gen. 841) 42 ff.

2) An dieses οὐ κρίνεται knüpften sich, vornehmlich im Abendland, mancherlei Theorie'n über Ausnahmen vom *Welt*gericht: man findet solche z. B. bei Lampe aufgeführt.

3) Nach der Erklärung des ὅτι u. s. w. von dem *Grunde* des Gerichts wurde ἤδη κέκριται gewöhnlich (vgl. Chrysost. und August.) in der Bedeutung genommen: er ist *so gut* wie gerichtet.

4) Αὐτοκατάκριτος Tit. 3, 11, hierbei von Vielen verglichen, hat einen anderen Sinn.

In gleichem sittlichen Grund auf den Menschen zurückgeführt: 5, 12. 6, 44 f. 8, 42. Dasselbe wird 12, 44 ff. angedeutet.

Αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις] nicht, darin besteht sie, denn, was die Unseligkeit sei, hatte V. 18 schon ausgesprochen; sondern: *daher* kommt sie (vgl. 17, 3) [1]). Aber die Bedeutung der Stelle liegt im *letzten* Satze: *ἦν γὰρ πονηρὰ αὐτῶν τὰ ἔργα.* Aus dem versunkenen Leben stamme der Hass und die Scheu vor dem Göttlichen. Und absichtlich wählt der Schriftsteller die Stellung: *τὸ φῶς ἐλ. — καί —* für: *ὅτε τὸ φῶς — ὅτι ἠγ.* u. s. w. [2]) um zugleich hervorzuheben, dass in ihm das *Göttliche* gehasst werde [3]). *Τὸ φῶς* u. s. w. Die Stelle giebt einen vollen Anklang an den Prolog. Das Licht ist die auf Geist und Gemüth göttlich einwirkende Persönlichkeit Christi [4]). „Die Menschen liebten das Dunkel mehr als das Licht [5]), weil ihre Werke bös waren.“ Im *ἠγάπησαν* wird auf das

1) So: darin besteht, fasst es Lücke (vgl. 1 Br. 5, 3. 11). Neben dem, was gegen diese Auffassung oben bemerkt worden, steht derselben entgegen, dass der Erscheinung des Lichts ein *Straf*zweck nicht zugeschrieben werden konnte: auch nicht einmal ein Endzweck *zugleich* zu Lohn und Strafe (so Lücke); auch hat *κρίνειν* durchaus in der Stelle nur *jene*, die Bedeutung von *Ver*urtheilen.

2) So wendet Schleiermacher die Worte: „dass, *als* das Licht — gekommen, die Menschen u. s. w.“

3) So dass also der Satz: *τὸ φῶς ἐλήλ. εἰς τὸν κ.*, nicht blosser Umstandssatz ist (wie Matth. 23, 34. Röm. 6, 17) — De Wette nach Winer.

4) Also (De W. richtig gegen Kühn.) findet kein Doppelsinn im *τὸ φῶς* Statt.

5) *Μᾶλλον ἤ könnte* wohl soviel sein als: nur die Finsterniss, *nicht* das Licht (*μᾶλλον ἤ* bedeutete dann: *statt dass sie — vielmehr);* und so deutet es schon Origenes (sich auf *φιλήδονος μᾶλλον ἤ* 2 Tim. 3, 4 berufend), Grotius u. A. Dennoch (so auch Lücke) hat man im *μᾶλλον ἤ* — wohl den ganz eigentlichen Sinn festzuhalten, so dass auch in den gesunkenen Menschen ein Zug nach dem Licht angenommen wird. Dieses ist ein, nicht blos Johanneischer, sondern auch evangelischer Ge-

(1, 5) zurückgedeutet, dass dieses etwas Bleibendes in der Menschenwelt sei. *Τὰ ἔργα*, wie gewöhnlich (Röm. 13, 12. Eph. 5, 11), Gesinnung, nicht blos Thaten.

In der Ausführung hiervon, dass sie aus schlechter Gesinnung das Licht meiden, wird, wie so oft, dieses Bild des *Lichtes* im Doppelsinne angewendet für das *Helle* und für das *Reine* [1]). In *jedem* Sinne, sagt die Stelle, meidet und hasst das Böse das Licht: weil es Nichts mit ihm gemein hat, und, weil es seine Offenbarungen scheut. Aehnlich Eph. 5, 11—13. Es war in der That sonderbar, in dieser Stelle eine strafende Hindeutung auf Nikod. nächtliches Kommen zu suchen.

Ὁ φαῦλα πράσσων 5, 29 als alterthümliche Formel gebraucht. *Μισεῖ — οὐκ ἔρχεται*, Hass gegen dasselbe — Scheu vor seiner Berührung: eben nach den zwei Bedeutungen, welche das Bild des Lichtes hier hat. *Ἐλέγχεσθαι* (wie Eph. a. St. vgl. 8, 46) zugleich, an das Licht gebracht, und, gerügt werden. So auch *φανεροῦσθαι* zugleich, hell, und, anerkannt werden, doch beides hier auf das *Selbst*bewusstsein des Menschen zu beschränken [2]). Der Satz, *ἵνα μὴ ἐλ.* V. 20 gehört nur zum zweiten, *οὐκ ἔρχ. πρὸς τὸ φῶς* [3]). Im 21. V. ist der Gegensatz zu *μισεῖ τὸ φῶς* weggeblieben: *ἀγαπᾷ τὸ φῶς*. Er lag in dem letz-

danke. Daneben noch findet Cyrill, auch mit Lückens Zustimmung, in dem *μᾶλλον ἤ* den Begriff der Freiheit (*προκρίνοντες* —).

1) Nicht in *dem* Doppelsinne wie Viele wollen: physisches und geistiges Licht. Die Stellen der Classiker von der Lichtscheu des Bösen beziehen sich auf *jenes*, das physische Licht.

2) Nach der eben bezeichneten anderen Auffassung des Doppelsinns De Wette, und zwar so: *zunächst* sei die öffentliche Rüge gemeint, *zugleich* aber auch die Weckung des inneren Bewusstseins der Sünde.

3) Die Griechen seit Chrysostomus nehmen aus sittlicher Lauterkeit das *ἵνα* vom *Erfolge*. Euth.: *οὐχ ὡς ἐκείνου τοῦτο ζητοῦντος, ἀλλ' ὡς τῆς ἀκολουθίας τοῦ πράγματος τοῦτο ζητούσης.*

ten Satze inne dem Sinne nach, im: ὅτι ἐν θεῷ ἐστ. εἰργ.

Ἡ ἀλήθεια im sittlichen Sinne Gegensatz des φαῦλα (1, 1, 6. Apok. 21. 27. Auch 1 Kor. 5, 8. 13, 6). Ob nun bei Joh. im altisrael. Sprachgebrauche (Jes. 26, 10. Sprüchw. 28, 6), oder in einer höheren Bedeutung: wahrhaft Bestehendes, der αἰων. ζωή gleichartig [1]): „denn sie sind in Gott gethan.“ Gewiss soll ἐν θεῷ Mehr bedeuten als κατὰ θεόν (Röm. 8, 27. 2 Kor. 7, 10) und als κατὰ τὸ θέλημα (1 Br. 5, 14). Es liegt dieselbe Vielsinnigkeit darin [2]), wie im ἐν κυρίῳ der Paulinischen Sprache (und ähnlich dem unseren ist Eph. 5, 8, φῶς ἐν κυρίῳ): der Ausdruck ist verwandt dem ἐκ θεοῦ εἶναι 1, 3, 10. Was in diesem Schlusssatze vorausgesetzt wird, dass das Licht, welches er meint, *göttlicher* Art sei, war im Vorigen schon, V. 19, angedeutet worden.

Es zeigt von der Einfalt und der historischen Lauterkeit unseres Evangelisten, dass er Nichts weiter beifügt, und sogar den *nächsten* Erfolg, welchen das Gespräch gehabt habe, unerwähnt lässt. Denn schnell knüpft er die folgende Erzählung an: und man weiss (wie bei 6, 1) nicht, ob das μετὰ ταῦτα sich auf dieses Gespräch oder auf die Festzeit überhaupt (2, 23) beziehen solle. Die Ἰουδαία γῆ [3]) dieselbe mit Ἰουδαία χώρα Mark. 1, 5. AG. 10, 39, nicht die Provinz Judäa, auch nicht das Stammesgebiet Juda, sondern es ist die Landschaft um Jerusalem (Jer. und Judäa Luk. 5, 17. 6, 17) [4]). Διατρίβειν ebenso noch

1) Schleiermacher schränkt den Begriff von ἀλήθεια ein (Hom. 201 f.). Nicht das *Gute thun*, sondern nur Empfänglichkeit dafür haben, indem man nicht aus Lüge das Licht hasst.

2) Nur nicht Erasmus *per Deum* mit eingeschlossen.

3) Nonnus hat das Gespräch mit Nik. nach Galiläa verlegt, indem er hier beifügt: πέδον Γαλιλαῖον ἐάσας — und steht damit wohl allein in der alten Auslegung.

4) L. de Dieu bemerkt den A. T.lichen Sprachgebrauch, Land für Feld zu sagen (Jos. 8, 1 vgl. χώρα unten 11, 55), und (ge-

11, 54: und wohl an beiden Stellen nicht blos in der gemeinen Bedeutung gebraucht: verleben, Zeit verbringen, sondern als das classische Wort für das Verhältniss von Meister und Jünger [1]): es wird in demselben hier der Anfang des öffentlichen Lebens Jesu bezeichnet. So auch im καὶ ἐβάπτιζε daneben, welches dann 4, 2 verbessert oder genauer bestimmt wird [2]).

V. 23. „Aber auch Johannes taufte fort — da kam man hin und liess sich taufen.“ V. 24. „Denn noch war Johannes nicht in das Gefängniss geworfen worden.“

Der letzte Satz (V. 24) soll in keinem Falle eine *Verbesserung* der evangelischen Tradition sein; aber Rücksicht auf dieselbe nimmt er wohl, sonst würde er ja müssig sein, da die Stelle den Täufer in seiner vollen Lebensthätigkeit darstellt [3]). Vielmehr ist mit dem Satze das gemeint, dass diese Ereignisse noch *vor* dem Beginne des traditionellen Evangelium zu stehen kämen, welches mit der Gefangenschaft des Täufers (hier 4, 3) anfing, Matth. 4, 12 f. Mark. 1, 14 [4]).

Die Erzählung von dem gleichzeitigen Taufen

gen Erasmus), dass in solchen Formeln Ἰουδαία als Adjectiv zu nehmen sei.

1) Vom συνεῖναι, als ein Wort höherer Bedeutung, unterschieden bei Xenoph. M. S. 4, 1, 1. Vgl. das Lex. Xenoph. u. d. W.

2) Nachdem die früheren Väter, Chrys. zuerst, das ἐβάπτιζεν nur in dem Sinne von ἐβάπτιζον nehmen gelassen haben, *lasen* spätere Griechen ἐβάπτιζον, und Euthymius erwähnt ἐβάπτιζεν nur als Lesart *einiger* Handschriften (vgl. Matthäi zu d. St.).

3) Darum wurde der Vers von Semler furchtsam bezweifelt, von Wassenbergh für Glossem gehalten: obgleich er schon gar nicht die Form eines Glossem hat.

4) Entschieden nimmt dagegen De Wette an, dass mit Matth. u. M. a. O., Joh. 1, 44 parallel gehe. Aber ein öffentliches Leben Jesu in Galiläa *vor* der Zeit Matth. 4 u. s. w. (Br. Bauer a. O. 108) nimmt (vgl. zum Anfang des 2. Cap.) auch Johannes nicht an.

Jesu und Johannes, wie überhaupt die von einer Taufe in der Jüngerschaft Jesu — stehen in diesem Evangelium allein, wie man weiss: was das Zweite anlangt, so war davon schon oben bei V. 3 die Rede. Aber auch das Erste hat keine innerliche Unwahrscheinlichkeit. Denn, wenn die Taufe des Vorläufers und die des Messias einen verschiedenen Sinn hatte, wie nicht zu zweifeln: warum hätten sie nicht neben einander bestehen sollen? die sittliche Ansprache und Bearbeitung des Volks, und das Sammeln der neuen Gemeine. Einen *Gegensatz* des Täufers gegen Jesum in diesem Forttaufen hat die Erzählung, auch abgesehen von den folgenden *Reden* desselben (25 ff.), schon deswegen nicht gegeben, weil sie offenbar den Täufer von seiner Taufstelle *weichen* lässt, vielleicht in weitere Ferne [1]): denn dieses, nicht blos lokale Genauigkeit, will der Beisatz sagen: ἐν Αἰνὼν — ἐκεῖ [2]).

Die Frage soll uns nun nicht beschäftigen: ob sich die Taufe in der Jüngerschaft Jesu auch auf die erstreckt habe, welche schon von Johannes getauft waren. Die alte Kirche meinte dieses, und liess daher die Apostel zuerst von Jesus taufen, mit falscher Beziehung auf Joh. 13, 10 [3]). Aber dieses Taufen war ja bei dem Einen, wie bei dem Anderen, nur etwas Aeusserliches, nur Symbol: und es kam vielmehr auf die *Gesinnung* an, in welcher sich die Menschen darstellten. In dieser mögen sich Viele ausgewiesen haben, ohne nun noch getauft zu werden.

Aenon und *Salim* sind uns so unbekannt, wie Bethabara 1, 28. Die, in unserem Text eingeführte, Form Σαλεὶμ besteht auch in der neueren Kritik: wie

1) Warum Joh. sonst vom Jordan gewichen sei, suchte man früher verschieden zu errathen. Gewöhnlich wegen Vertrocknung des Jordan, oder um der Sicherheit willen.

2) Andere (Lücke) finden dagegen in den Worten, dass Jesus in *die Nähe* des Täufers gekommen sei.

3) Vgl. Lücke 574 ff.

die Lesart *Σαλήμ* überhaupt nachsteht, so darf man in diesem Namen beim Evangelisten auch keine Beziehung auf die Stadt des Melchisedek suchen [1]). Wäre es eine judäische Stadt gewesen: so hätten die bekannten Ortschaften ähnlichen Namenklanges (Jos. 15, 32. 1 Sam. 9, 4) wenigstens bei den *Alexandrinern* eine andere Form [2]). Die kirchliche Topographie (Eusebius u. Hieron.) verlegt es, als Salumias b. Hieron., nach Samaria [3]). *Αἰνών* hat ohne Zweifel seinen Namen von den dortigen Gewässern erhalten [4]). *Diesseitige* Ortschaften aber waren es jedenfalls nach V. 26 (vgl. 1, 28) [5]).

Ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ, weder müssig noch iro-

1) Hieronymus hält, ungeachtet seiner Ortsbestimmung von unserem Salem, dasselbe doch für das Melchisedekische, *ep. ad Evangelum* 73 Vall. (127).

2) Die Alex. hat *Σαλήμ* und *Αἰνών* nur (wiewohl nicht mit dem Original) als Ortschaften des späteren Galiläa (St. Isaschar: Jos. 19, 22 — 15, 61), wohin denn wirklich Lightf. *harm. ev.*, *Opp.* 1. 446 s. diese unsere Oerter setzt.

3) Vgl. Judith 4, 4, *αὐλὼν Σαλήμ* in Samaria. Der Name Salem findet sich noch bei Nablus, von Robinson für das Gen. 33, 18 gehalten (wenn dort wirklich eins genannt ist). Sind vielleicht aus dieser Annahme von der Lage des Salem in Samaria die fortwährenden Traditionen von des Täufers Tod und Grab in Samaria (Rob. III. 1. 368) entstanden?

Wenn das *παρεγέν. κ. ἐβαπτ.* sich gerade auf *Juden* beziehen sollte, so würde, nach jener Ortsbestimmung, anzunehmen sein, dass diese Oerter an der *Grenze* von Samaria gelegen haben: vgl. 4, 9.

4) Und zwar als Ein Wort, wie es auch geschrieben werde, in der Bedeutung, Wasser*sammlung*, nicht (Syr. und L. de D.) in zwei Worten. Lightf. hält den Beisatz: *ὅτι ὕδατα* u. s. w. für eine *Erklärung* des Namens *Αἰνών*.

Bei Nonnus findet sich das *ἐν Αἰνών* nicht, sei es, dass er es nicht gelesen habe, oder als Apellativum genommen (*ὕδατι βαπτίζων βαθυκύμονος ἐγγύθι Σαλείμ*).

5) Anders Lampe und Kühnoel. Aber es liegt in der Johann. Erzählung ja gar nicht, dass der Täufer *dort* gefangen genommen worden sei: was freilich nicht für eine diesseitige Stelle passen würde.

nisch. Was hätte man sich auch bei dieser Ironie denken sollen? [1]) Vielmehr: dort konnte er treiben, was er am Jordan an grossen Menschenversammlungen gethan hatte. *Παρεγίνοντο κ. ἐβαπτ.* Der Evangelist meint: auch *dorthin* sei man ihm nachgezogen. Volkserregungen, welche, wie es Jesus bei Johannes (5, 35) und bei den Drei ausspricht, nur in Müssigkeit und Neugierde ihren Ursprung hatten.

V. 25 bis Schluss des Capitels: das *dritte* Zeugniss des Täufers. Wie in den beiden ersten *die Steigerung* war, dass das erste allgemein, das zweite persönlich war, so hat dieses dritte vor jenem voraus, dass es vor den *Vertrauten* abgelegt wird: daher lässt es denn auch der Evangelist mit tieferer Auffassung, bedeutender, glänzender gesprochen werden.

Ζήτησις auch nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch im N. T. nicht blos Frage, sondern Streit. Aber der Satz hat etwas Undeutliches, und als solcher hat er auch immer gegolten [2]), mannichfache Auslegung erfahren. Dem, sonst recipirten, ganz unbestimmten Plural, *μετὰ Ἰουδαίων* ist äusserlich *Ἰουδαίου* vorzuziehen [3]), und es ist die jetzt meist aufgenommene [4]) Schreibart. *Ἰουδαῖος* wieder wohl im Johanneischen Gebrauche: es ist Einer von denen, welche das religiöse Volksleben zu beaufsichtigen hat-

1) Natürlich haben es die Gegner des Ev. so aufgefasst.

2) Unter den Conjecturen, welche den Schwierigkeiten der *beiden* Schreibarten abhelfen sollten, *Ἰουδαίων* und *Ἰουδαίου*, würde die Bentley'sche, *Ἰησοῦ*, wie alle Vermm. B.'s, den Vorzug verdienen. Gegen die Conj. D. Schulz: *ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ μετὰ Ἰωάννου*, hat Lücke schon gesprochen. Gewiss müsste *αὐτοῦ* sich auf *Jesum* beziehen: aber sowohl der Wechsel des Subjects im folgenden *ἦλθον*, dann das Fremde, Ueberflüssige der Notiz im 25. V. spricht gegen jene Fassung der Stelle.

3) Nur Cyrill (Nonnus aber *ἑβραίου μετὰ φωτός*) und Augustinus lesen *Ἰουδαίων*.

4) *Ἰουδαίων* geben noch die Knappischen Ausgaben, auch Boissonade.

ten [1]). Bei ἐκ τῶν μαθητῶν Ἰωάννου mag man entweder τισί suppliren [2]), oder, und dieses ist wohl statthafter, den Ausdruck nehmen: von jenen her. Dunkel ist nun das περὶ καθαρισμοῦ. In der Bedeutung, der niedrigen, von den βαπτισμοῖς der Juden, wie 2, 6, ist es gewiss nicht zu verstehen [3]). Entweder soll es das allgemeine Wort sein für beide Taufen, Jesu und Johannes, oder, was wir vorziehen, es ist der gangbare, der altprophetische Name für die Taufe, welche in der Messianischen Epoche Statt finden sollte.

Als Gegenstand des Streites haben wir uns wohl *das* zu denken: ob das Taufen nur ein vorbereitender Act sein werde in jener Messianischen Zeit, oder es auch vom Messias vollzogen werden würde. (Die *gewöhnliche* Judenmeinung war dieses wohl nicht: vgl. zu I, 31.) Vielleicht ist dem Evangelisten zufolge dieser Streit nur ganz allgemein geführt worden: ohne Rücksicht auf Jesum und auf sein Verhältniss zum Täufer [4]). Aber die hierdurch veranlasste Anfrage der Jünger bei Johannes lässt das Allgemeine fallen, und wendet sich allein auf die Person Jesu hin. Wahrscheinlich überzeugt durch jenen Ἰουδαῖος, dass dem

1) Chrysostomus und die fgg. Griechen, auch Calvin, nehmen diesen Ἰουδαῖος als einen, von Jesu Jüngern getauften, Juden. Lampe für einen anderen Johannesjünger.

2) *Einem*, übersetzt der Syrer.

3) Von diesen Lustrationen des Judenthums versteht Schleiermacher das Wort καθαρισμός. Aber die Johannesjünger in ihrer strengen Weise hätten ja hierüber keinen *Streit* mit Juden haben können: und in welchem Verhältnisse sollte dann dieses im 25. V. mit der folgenden Erzählung stehen? als etwa nur in dem, dass die fremde Lebensweise bei Jesu diese Jünger gegen ihn erbittert hätte —. Auch Cyrill nimmt καθ. so, behauptend, dass in Hinsicht auf jene Lustr. der Täufer und die Juden verschieden gedacht hätten.

4) Gewöhnlich nimmt man als Gegenstand der Frage oder des Streites, die Rechtmässigkeit oder den Nutzen der Taufe *Jesu*.

Messias ein Taufgeschäft zustehe, beklagen sie sich über Jesum, dem sie also die Messiaseigenschaft *nicht* beigelegt haben: so dass unser Evangelist (soll er sich nicht selbst vergessen haben) angenommen hat, dass die früheren Zeugnisse des Täufers bei diesen Jüngern nicht als *Messianische* genommen worden seien. Dennoch spricht auch der Täufer nur von der Würde der Person Jesu: hier aber eben weit über das gewöhnlich Messianische hinausgehend.

Also V. 26: „Der bei dir war jenseits des Jordan“ [1]), Bezeichnung des *Jüngers* [2]), „dem du Zeugniss gegeben hast“: tadelnd entweder gegen den Täufer, dass dieser Jesum zu seinen Ansprüchen veranlasst, berechtigt habe, oder gegen Jesum, dass er sich über das untergeordnete Verhältniss, das des *Empfohlenen*, erhoben habe. „Er tauft [3]) und Alle kommen zu ihm.“ Uebertreibend in der Sprache der Misgunst. Das „Kommen“ (anders 1, 29) mag sich entweder auf Taufe oder auf weitere Jüngerschaft beziehen.

Wieder nun ist in dieser Rede des Täufers Nichts abzuscheiden, dass etwa V. 31 ff. Worte des Evangelisten enthielte [4]). Man nahm dieses an aus dem oben besprochenen Vorurtheile, dass der Täufer so nicht habe sprechen können.

Aber nicht nur passt das *Ungemeine* in der Messianischen Darstellung ganz zu dem Charakter der Rede, wie vorher schon bemerkt worden ist: sondern (vgl. oben S. 33) es ist auch gar nicht so ungedenkbar, dass der Täufer so habe sprechen können, wie ihn der Evangelist einführt; so dass also nicht einmal

1) Allerdings liegt in der Rede: *ὃς — οὗτος* ein verächtlicher Ausdruck (Wetstein).

2) Oder (so die Griechen u. A.): welchen du getauft hast.

3) Nonnus setzt Zweierlei hinzu: *ἔχων μίμημα τεοῦ — λοετροῦ*, und: *βαπτίζει πολὺ μᾶλλον* —

4) So Erasmus zuerst: dann Bengel und Wetstein. Neuerlich Kühnoel, Thol., Olsh., Meyer: Paulus von den Worten an: *ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* —

angenommen werden muss, es habe der Ev. *seine* Form in die Stelle gelegt. — Und die ganze Rede bis Ende des Capitels hängt zusammen und ergänzt sich. Nämlich: wofür sich Jesus geben dürfe (V. 21): dann: „was Er, der Täufer, sein wolle (V. 28. 29), was beide neben einander (V. 30). Worin das Höhere bestehe in Jenem (V. 31. 32): die Bewährung davon, die innerliche (V. 33. 34), die äusserliche (V. 35. 36). Solche Stellen, auf welche der Evangelist Etwas legt, haben gewöhnlich genaue Gedankenfolge.

V. 27 bezieht sich dem Sinne nach gewiss nicht auf den Täufer [1]) (man müsste das *δύνασθαι* denn in der Bedeutung des Dürfens nehmen: denn der Täufer war ja kein *λαμβάνων* gewesen); auch nicht auf Beide (dann hätte jenes *δύνασθαι* eine verschiedene Bedeutung, einen Doppelsinn): sondern auf *Jesum*. „Es *kann* Niemand sich Etwas anmassen [2]), wenn es ihm nicht gegeben worden vom Himmel.“ Würde oder Kräfte [3]). Er *kann* nicht: entweder, wenn er ein Solcher ist, wie dieser — oder (wir ziehen dieses vor), er kann es nicht mit Erfolg [4]), wovon V. 33 ff. sprechen. Das „von Oben gegeben sein“ auf ähnliche Weise von mitgetheilter Gewalt, 19, 11. — Also: es stehe Jesu wohl an, sich Bedeutung, geistige Macht beizulegen.

V. 28. 29. Für sich habe er keine Ansprüche gemacht und mache keine. *Μαρτυρεῖτε* nicht als Imperativ zu nehmen, sondern es bezieht sich auf die Rede der Jünger V. 26: von meinem Zeugnisse legt ihr selbst Zeugniss ab. Dieses ist auch die gewöhnliche

1) Lücke mit Cyrill und Wetstein.

2) Dieses, etwas Thatsächliches, ist *λαμβάνειν* (anders 5, 34. 41. 44), nicht blos beilegen (Lampe).

3) Die Beschränkungen der Griechen (schon Orig. Cat., auch Nonnus: *ἐπουρανίων ἀπὸ κόλπων*): Nichts Göttliches — sind unnöthig.

4) So etwas lag auch in dem Beisatze des Syrers: aus dem, was in seiner Seele ist.

Auffassung. „Dass ich gesagt habe: ich bin der Christus nicht, sondern ich bin vor ihm hergesandt worden.“ Durch das ὅτι vor ἀπεσταλμ. εἰμί, auf εἶπον zu beziehen, soll der Sinn dieses Satzes gesteigert werden [1]). Ἐκείνου geht nicht auf das Abstractum des Messias (so würde αὐτοῦ stehen), sondern auf Jesus persönlich.

V. 29. Das Bild des Bräutigams ist hier ohne alle Mystik aufzufassen, weder in der des A. T., noch in der apostolischen, wenn die Apostel vom innigen Verhältnisse Christi zu der Gemeine sprechen (2 Kor. 11, 2. Eph. 5, 25. Apok. 19, 7. 21, 9. 22, 17): es bedeutet hier nur die Hauptperson, und zwar in einer festlichen Zeit. Merkwürdig ist, dass die drei ersten Evangelisten *Jesum* dasselbe Bild gebrauchen lassen von sich, eben auch im Verhältnisse zum Täufer: Matth. 9, 15. Mark. 2. L. 5, so dass es (vgl. oben S. 63) wie ein authentisches Wort des Täufers dasteht.

Ὁ ἐχ. τ. νύμφην νυμφίος ἐστί. Νυμφίος bedeutet hier den, welcher den Charakter, Rang des Bräutigams hat, und die Bedeutung des Satzes liegt nicht im ἐστί. „*Der* gilt als solcher, welcher die Person, der Gegenstand des Festes ist.“ „Sein Freund“ der Anordner des Festes, der παρανύμφιος (nicht der Brautwerber 2 Kor. 11, 2). Ὁ ἑστηκώς, welcher ihn erwartet [2]), καὶ ἀκούων αὐτοῦ, *wenn*, sowie er ihn hört. *Seine Stimme*, die des Ankommenden (nichts mehr ist in dieser Stimme zu suchen [3])). „Freut sich sehr oder wahrhaft χαρᾷ χαίρει) der Stimme des Bräutigams wegen.“ Nichts für sich will er; seine Theilnahme gilt nur dem Ankommenden [4]). Und so setzt er hinzu, dass auch *er* sich nur der Ankunft eines Anderen, der Ankunft

1) Wenn es nicht blos (mit Winer und den Meisten) für Vermischung zweier Constructionen genommen wird.

2) Andere: welcher ihm dient. Aber vgl. 6, 22.

3) Die Schöttgen'sche Auffassung dieses φων. ακ. (vgl. Lücke zu d. St.), welche uns immer störend gewesen ist, ist bei den Neueren in zwiefacher Hinsicht ausgeführt worden.

4) Oder des Sprechenden überhaupt (Nonnus: κείνου φθεγγο-

Dieses, zu erfreuen habe, erfreuen wolle: dass ihn in seiner Persönlichkeit Nichts erfreuen solle. „Eine Freude dieser Art ist mir nun reichlich zu Theil worden“ (πεπλήρ. χαρά 15, 11. 16, 24. 17, 13).

V. 30. Das bedeutende Wort, welches die lateinische Kirche auf ihre Jahresfeier von Johannes und Christus anwendete [1]). „*Nebeneinander* stehen sie Beide so, dass der Eine zunehmen muss, während der Andere abnimmt.“ Der Eine also völlig zurücktritt gegen den Anderen. Wie man nun das αὐξάνειν und ἐλαττοῦσθαι nehmen wolle: von Ansehn, Macht, Bedeutung.

V. 31. 32 sind als Grundsätze, Axiome, anzusehen, von denen er die Anwendung auf die Person Jesu den Hörern überlässt.

Der gewöhnliche Text V. 31 und Anfang V. 32 ist gewiss der richtige. Der erste Satz: ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστί ist der *allgemeine Satz*: nachdem dann von ihm das Gegentheil aufgestellt worden (ὁ ὢν ἐκ τ. γ. — λαλεῖ), führen die Sätze: ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ u. s. w. und der ganze 32. V. jenen allgemeinen aus. Nämlich die Erhabenheit, das ἐπάνω πάντων, besteht in der höheren *Würde* und in der *Vertrautheit mit dem Himmlischen*. Das zweite: ἐπάνω πάντων ἐστί mit dem nachfolgenden καί ist oft und sehr beglaubigt, weggelassen worden [2]), wie denn auch sonst in der Stelle grosse Verschiedenheit der

μένοιο) — Grotius: seine Stimme, Rede, zur Braut. Lücke u. A. φωνὴ νυμφίου stehe als sprüchwörtlicher Ausdruck von festlicher Heiterkeit: Jer. 7, 34. 16, 9. 25, 10.

1) Augustin. tr. 14, 5 und oftmals sonst: vgl. die Archäologen. Zugleich steht mehrmals dabei die Deutung von Kreuzigung und Enthauptung: und beide gehen im Mittelalter nebeneinander her in Homilie und im Hymnus.

2) In jedem Falle ist, wenn man das zweite ἐπάνω πάντων ἐστί liest, das darauf folgende καί (dem äusserlich freilich Mehr entgegensteht) mit zu lesen. Die Lachmannischen Texte geben es eingeklammert.

Von Nonnus ist es übrigens zweifelhaft, ob er jenen Satz

Schreibart geherrscht hat, so dass man sieht, wie man sich oft nicht habe in dieselbe finden können. Aber dann fehlte dem ἐκ τῆς γῆς ἐστι der Gegensatz, wie ja der 32. Vers, (also wie auch Lücke bemerkt, vom Vorigen nicht zu trennen) das Gegentheil ist vom ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ.

Also erst der allgemeine Satz, jedoch auch auf Jesum zu beziehen: „der, welcher von Oben herab kommt, ist über Alles, oder (wie man es wohl hier vorziehen möchte) über *Alle* [1]). Das ἄνωθεν — im Folgenden ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, kann nicht auf himmlische *Abkunft* gedeutet werden; dafür passt ganz entschieden der Gegensatz nicht, ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς [2]). Sondern es bedeutet (vgl. bei V. 13) die eigentlich vollkommen himmlische Sendung, und es wechselt ja V. 34 damit ab, ὃν ἀπέστειλεν ὁ θεός. Das, von der Erde sein, schliesst den göttlichen Antrieb, den *prophetischen* Geist, nicht aus, denn gewiss meint der Täufer damit zunächst *sich*, wenn schon den prophetischen Mann. Es ist ein Ausdruck für den *mittelbaren* Beruf.

Das Eine Prädicat nun zum ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς — das ἐκ τῆς γῆς ἐστι bedeutet offenbar: er *gilt* als ein Irdischer, hat den Rang, die Würde eines Solchen (so das ἐστι, wie man es gewöhnlich V. 29 genommen

weggelassen habe. Er kann bei ihm im οὐρανόθεν (φθέγγεται οὐρ. τάπερ ἔκλυε) liegen.

1) Dieses die gewöhnl. *Socinianische* Erklärung: aber schon Origenes (auch die Uebers. in der Cat. hat richtig *super omnes:* es liegt z. B. im: τὸν ἄνωθεν πρὸς αὐτοὺς ἐρχόμενον, zu den Propheten) und Cyrillus. Neuerlich nur Meyer: „vielleicht Masc.“

2) Von der Abstammung verstehen alte und neue Ausleger gewöhnlich Beides, ὁ ἄνωθεν — und ὁ ἐκ τ. γῆς. Nur Wetstein deutet in seinen Sammlungen etwas Anderes an, und Schleiermacher: dieser findet eigenthümlicher Weise eine beschämende Anspielung darin auf die „Kinder der Erde“ in der rabb. Sprache.

Wenn irdische *Abstammung* gemeint sein solle im ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς, im Gegensatze zu übernatürlicher Abkunft oder auch Geburt, dann könnte die Stelle wohl kein authentisches Wort des Täufers sein, aber vielleicht ein Nachklang von Matth. 11, 11.

hat). Das Andere: ἐκ τῆς γῆς λαλεῖ bezieht sich (vgl. oben S. 117) nicht auf die *Gegenstände* seines Lehrens (die ἐπίγεια V. 12), sondern auf Kraft, Charakter desselben. „Blos in menschlicher Art.“ Aber der Gegensatz nun: der Himmlischgesendete ist höher als Alles (Alle) (hier hat das ἐπάνω πάντων ἐστίν eine engere Bedeutung als das Erstemal, V. 31, und ist zu nehmen gemäss dem ἐκ τῆς γῆς ἐστι), und er bezeugt, lehrt (μαρτυρεῖν das Wort höherer Bedeutung als λαλεῖν), was er geschaut und gehört hat. Nämlich (τὰ ἐν οὐρανοῖς) das *Himmlische* [1]), welches er *so*, aus unmittelbarer, sicherer Erkenntniss in sich aufgenommen hat. Vgl. dieselben Formeln, welche oben bei V. 11 aufgeführt worden.

Wieder eingeschaltet, wie gewöhnlich beim Johannes (schon 1, 4. 10 f., und es ist ja das Thema seiner Schrift), die Klage über den Unglauben, das geistige Unvermögen der Menschen. „Und, freilich, nimmt Niemand seine Verkündigung auf.“ Οὐδεὶς wie 1, 10, ὁ κόσμος, und wie dort (wo auch, wie hier, neben der unbedingten Verneinung doch ein ὅσοι steht), und wie 7, 19 in der Uebertreibung aus Indignation.

Nun die *Bewährung* des Gottgesendeten. Erst die *innerliche:* durch den göttlichen Geist, welchen er mittheilt [2]). Dieses ist der *apostolische*, gemeinsame Gedanke: der Geist *bezeugt* die Sache, ebenso wie er sie trägt und hält: vgl. 1 Br. 5, 6. 8. Bei Paulus hat er noch die besondere Wendung erhalten (Röm. 8, 3. 2 K. 1, 22. 5, 5. Eph. 1, 14), dass sich der *übersinnliche* Inhalt des Evangelium, die ewige Hoffnung,

1) Wenige nur haben dem *Sehen* und *Hören* eine allgemeine Bedeutung geben wollen. Cyrill: ὅπερ οἶδεν ἀκριβῶς. Schleierm.: *inneres* Sehen und Hören.

2) Diese Erkl. des ἐσφράγισεν u. s. w. theilen wir mit Olshausen und Schleiermacher, nur dass sie diese innerliche Bestätigung anders auffassen. (Schleierm. S. 222: „er drückt das Siegel seiner eigenen Erfahrung darauf.“)

welche dasselbe gegeben habe, durch den Geist bewähre. „Wer seine Verkündigung aufnimmt (1, 12 f.), der bestätigt Gottes Wahrhaftigkeit.“ Nämlich dass die Verheissung oder die Anempfehlung dieser Sache wahr gewesen sei. Es würde zu beschränkt sein, den Satz nur auf das prophetische Wort von der Geistestaufe (1, 33) zu beziehen. *Σφραγίζειν* (6, 27. Röm. 15, 28. 1 Kor. 9, 2. Eph. 1, 13. 4, 30) hier, durch die That, in seinem Zustande, bestätigen. Die Erklärung: *anerkennen* die Wahrhaftigkeit Gottes [1]) (1 Br. 5, 10: *ἐν ἑαυτῷ ἔχειν τ. μαρτ.*) ist dem Sprachgebrauche im *σφραγίζειν* kaum angemessen [2]).

V. 34. „Denn er empfängt den göttlichen Geist.“ *Ῥήματα τοῦ θεοῦ* sind nicht blos, Worte *von* Gott, sondern *göttliche*, Gotteskräftige Worte. Solche eben, welche den Geist geben. „Göttliche, denn nur einen mächtigen Geist verleiht Gott dem von ihm Gesendeten.“ Hier wird also die Geistesgabe auf das *Wort* Christi zurückgeführt, dass dieses sie verleihe; ohne Zweifel in Beziehung nur auf die Zeit und das Leben in seiner persönlichen Gegenwart. *Οὐκ ἐκ μέτρου* vgl. das *μέτρον* der Geistesgaben sonst, bei Paulus, Röm. 12, 3. Eph. 4, 7. 16 [3]). — *Christus*, eben der *ὃν ἀπέστ. ὁ θ.*, ist der Geistempfänger: in dem Sinne,

1) Gottes Wahrhaftigkeit: entweder, wie er *durch* den Sohn spricht, oder, wie er denselben *gesendet*, beglaubigt hat.

2) Auch nicht im hebräisch-syrischen, und im späteren jüdischen (*Vitringa Obss.* 3, 1) Gebrauche. Immer ist es nur Anerkenntniss *verschaffen*, und so nehmen es die Griech. KVV., welche es durch *ἐβεβαίωσεν*, *ἔδειξεν* erklären. Sie finden in diesem Versiegeln d. i. Bezeugen (Nonnus: *ἑῷ σφρηγίσσατο μύθῳ*) einen menschlichen Ausdruck, Condescendenz.

3) Nach Schöttgen und Wetst. (vgl. Lampe 689), das *ἐκ μέτρου* rabbinische Formel von Geistesgaben. Und allerdings hat wenigstens das *ἐν μέτρῳ* eine ganz andere Bedeutung im *classischen* Gebrauche. Schleierm. will *οὐκ ἐκ μέτρου* weniger in der Bedeutung nehmen: unbeschränkt, als, in *jedem* Mass.

Ἐκ μέρους (1 Kor. 13, 9 f. 12) ist bei Orig. in der Catene gedruckt, im Zusammenhange ist es zweifelhaft; sonst oft, wie-

wie er oben (bei 1, 33) dargelegt worden. Er empfängt den Geist, um denselben mitzutheilen [1]). Wenn, was kritisch nicht unwahrscheinlich ist, ὁ θεός weggelassen wird, so ist weder τὸ πνεῦμα als Subject zu nehmen (Paulus), noch ὁ θεός zu suppliren (Lücke), sondern *Christus*, ὃν ἀπέστειλεν ὁ θ., ist Subject. Der Sinn ist dann blosse Ausführung des vorangehenden Satzes [2]).

V. 35. 36. *Aeusserliche* Bewährung des Gottgesandten. „Er giebt das Heil" für das gesammte Leben.

Ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν — vgl. 5, 20. Dort φιλεῖν, und auch in diesen Stellen, wie in den übrigen Johanneischen, finden wir keinen Grund, diese Wörter im Sinne zu unterscheiden. Aber wie dort, macht der Satz den Uebergang zum folgenden, giebt seinen Grund an. „In jener innigen Gemeinschaft liege es, ihm Alles zu übergeben." Er hat Alles in seine Hände gelegt: dieses ist auch hier im *geistigen* Sinne zu nehmen: wiewohl nicht in dem, welcher 17, 2. Matth. 28, 18 Statt hat: das geistige *Reich* übergeben — sondern, wie 6, 37. 10, 28 f. Matth. 11, 27: ihm überlassen, dass sie das *Heil* durch ihn empfangen [3]). Alle sollen nur durch ihn beglückt werden. Und, dass diese Beglückung vollständig und erhaben sein solle, fügt V. 36 hinzu.

Ganz dasselbe, ὁ πιστεύων — ἔχει αἰ. ζ. 5, 24: dort nur, wiewohl in gleichem Sinne, ὁ πιστ. τῷ πέμψαντι με.

wohl ohne grosse Auctorität, in Hdschrr. gelesen, nur von Paulus gutgeheissen worden.

1) In keinem Falle ist οὐκ ἐκ μέτρου u. s. w. allgemeiner Satz, *locus communis* (Meyer).

2) Hier auch bei Cyrill ist es zweifelhaft, ob er ὁ θεός weggelassen habe. Sein Gedanke ist: da er den *ganzen* Geist hatte (ὅλον ἔχων — τοσαύτην ὑπεροχήν u. s. w.), so musste er auch Solches sprechen können. Wenigstens also *supplirte* er ὁ θεός, wenn er es nicht las.

3) Aber natürlich nicht mit Kühnoel auf das Ganze *geistiger Gaben* zu beziehen. Lampe will diese *(omnia bona)* nur *mit* im πάντα finden.

„Er besitzt das Heil schon.“ (Nicht blos in der Bestimmung, sondern wirklich: vgl. V. 18). Ἀπειθεῖν (ganz so ἀπειθεῖν Röm. 1, 5. 11, 30. 18) ist zwar der *Wort*bedeutung nach nicht soviel als μὴ πιστεύειν, aber im *Sinne* gewiss. Denn der apostolische Gedanke trennt nicht von einander die geistige Treue und die Treue des Gemüths. Daher auch ὑπακούειν in der Paulinischen Sprache dem πιστεύειν entspricht. Ὄπτεσθαι ζωήν dasselbe mit ἔχειν ζ., das Futurum ganz eigentlich: es werde *nimmer* bei ihm dazu kommen. Die ὀργὴ θεοῦ mag aus einem Messianischen Bilde hervorgegangen sein (Luk. 3, 7 nach Mal. 3. Röm. 5, 9. Eph. 2, 3): hier der αἰώνιος ζωή entgegen, die Verlorenheit ausser der Gemeinschaft, dem Reiche Gottes [1]). Μένει ἐπ' αὐτόν — er ist unrettbar verloren. Aehnlich das μένειν 9, 41 und die μένουσα ζωή 1 Joh. 3, 15 [2]).

Mit dieser Rede verschwindet der Täufer aus der Geschichte des Johannes: nur noch 5, 35 wird er als eine *vorübergegangene* Erscheinung erwähnt.

Cap. 4 V. 1—42 Geschichte und Gespräche im Samariterlande. Diese Erzählung und das Wunder zu Kapernaum (V. 46 ff.) sind als Zeugnisse gegeben theils von der freien *Wirksamkeit* Jesu, über das Judenthum hinaus, theils vom *Glauben*, welchen er dort gefunden: und so geben sie ein bedeutendes Gegenstück zu den beengten, schwierigen Verhältnissen in Judäa Cap. 2 und 3.

V. 1. Ὁ κύριος: vom Anfange herein hat Johannes allein diesen Namen im Gebrauch: vorzugsweise freilich bei Wunderacten (6, 23. 11, 2). Bei den übri-

1) Wir halten die Meinung fest (auch gegen Fritzsche zu Röm. 1, 18. Harless z. Eph. 2, 3), dass ὀργή in der Sprache N. T. niemals die Erzürnung, sondern das Strafgericht bedeute. Augustinus (C. D. 15, 35) hat Recht, wiewohl er es nicht sprachlich, sondern theologisch meint: *ira Dei non perturbatio animi ejus est, sed judicium, quo irrogatur poena peccato.*

2) Ὀργὴ οὐ μένουσα B. d. Weish. 16, 5. 18, 20.

gen Evangelisten tritt der Name erst mit der Auferstehungsepoche ein. (Auch hier 20, 18. 21, 12.) Im folgenden Satze steht *'Ιησοῦς*, denn das *ὅτι 'Ιησ.* u. s. w. *führt* die Volksrede *ein.* — Diese Aufmerksamkeit der Pharisäer (wiederum vgl. 1, 21 als der Aufseher über die geistlichen Zustände des Volks) bei dem Taufen in dem Vereine Jesu, soll wohl im Zusammenhange stehn mit jener *ζήτησις περὶ τοῦ καθαρισμοῦ* 3, 25 [1]). Die Erwähnung des Täufers ist hier gewiss nicht ohne Bedeutung; sondern *hier* ist (vgl. bei 3, 24) nach dem Evangelisten die Gefangennehmung desselben zu setzen. Ohne Zweifel will der Evangelist von *Nachstellungen* sprechen, welche um dieses willen, *ὅτι πλ.* — *βαπτίζει*, begonnen hätten oder zu befürchten gewesen seien [2]). Aber er spricht es nicht bestimmt aus, ob diese Nachstellungen erfolgt seien, weil die Pharisäer Jesum für gefährlicher gehalten hätten, *als* den Täufer, oder ihnen auch *dessen* Wirken verhasst gewesen sei.

V. 2. Mehr Selbstverbesserung (vgl. 3, 14) als Berichtigung der Nachricht, welche den Pharisäern zugekommen war [3]). Auch in diesem Selbstverbessern, wie es ja immer Etwas von schriftstellerischer Nachlässigkeit ist, liegt ein authentischer Zug. Aber in dem Nichttaufen soll wohl nicht der Ritus dem Lehramte untergeordnet werden, wie es Paulus etwa gemeint hat 1 Kor. 1, 17: sondern *sein* Attribut war in der Meinung der Gläubigen, wie in der Messianischen Volksmeinung, das Taufen mit der Fülle des Geistes, wenn man mit der Kirche nicht daran denken will, dass Er nicht *auf sich selbst* habe taufen können [4]).

1) So fasst es auch Schleierm. auf, und deutet darnach das *ἤκουσαν.*

2) Umgekehrt Tholuck, dass die Pharisäer aus Sympathie mit Johannes gehandelt hätten, mit welchem sie die strenge Askesis gemein hatten.

3) Nonnus: *Καὶ ἐτήτυμος οὐ πέλε φήμη.*

4) Neben Anderem, worauf Christus nicht habe taufen kön-

Ἀφῆκε — auch hier schon wird der Aufenthalt Jesu in Judäa als der wesentliche dargestellt. Daher πάλιν, wenn es ächt ist [1]), sich auf 1, 44 bezieht, nicht von der Rückkehr als in die Heimath zu verstehn ist.

V. 4. Ἔδει (ohne die Bedeutung gerade vom Zwang, Ungernthun zu haben) durch die Umstände genöthigt: wegen der Anwesenheit des Herodes in Peräa [2]). Die Tradition von einer Reise Jesu durch Samaria schlägt nur bei Lukas durch (9, 52 ff.), wie er sich bekanntlich auch sonst den Samaritern nicht ungünstig erweist (10, 33. 17, 16. AG. 8, 5).

V. 5. Das Aeusserliche ist bekannt [3]). Εἰς πόλιν (28 ff.) zur Stadt hin. Συχάρ (Neuere Kritik statt *rec.* Σιχάρ, wie im Συχέμ AG. 7, 16), entschieden ein Name für Sichem (wenn gleich sonst nirgends gefunden) [4]), hat man wohl kaum für eine provincielle oder sonst volksmässige Form des eigentlichen Namens der Stadt Sichem zu nehmen, sondern als harmlos beibehaltenen Namen des jüdischen Spottes [5]), für den μω-

nen, stellt Tertullianus *de bapt.* 11 auch dieses auf: *(In quem tingeret?) In semetipsum, quem humilitate celabat?* — Die Frage über die Form der damaligen Jüngertaufe beschäftigte die alte Kirche und Theologie sehr: die streitenden Meinungen unter Anderen bei Basnage ann. pol. eccl. a. 30 c. 50 s. (Er entscheidet sich vermuthungsweise für die Formel: auf *Vergebung der Sünde).*

1) Beibehalten wird πάλιν von Lachmann, vertheidigt von Gersdorf Beitrr. 492 f. und D. Schulz. Weggelassen ist es wohl aus harmonistischen Gründen worden.

2) Lücke: „vielleicht war Jesus eilig, oder er wollte in Samaria anregen." Das Zweite lag meist der alten Kirche im Sinne.

3) Zwei neueste Reisewerke haben das Topographische der Stelle behandelt, der Eine mehr für Kenntniss, der Andere für Anschauung: Robinson III. 1. 329 ff. 42, und Schubert, III. 136—52. (Abbild. 28.)

4) Hengstenberg (z. bez. O.) nimmt an, der Evangelist selbst habe den Namen gebildet. Hieron.: *quod quidam errantes legunt, Sichar* — was auch das Mittelalter, wie *Rupert. Tuit.*, nachspricht. Credner, Einl. I. 264 f. nimmt das S. sinnreich für das Versehen eines Schreibers aus der galiläischen Aussprache des Συχέμ.

5) Dergleichen Spottumbildungen von Ortsnamen: Hos. 4, 15. 5, 8. 10, 5. 1 Chr. 2, 7.

ρὸς λαὸς ἐν Σικίμοις (Sirach 50, 26. vgl. Jes. 28, 17 oder Habak. 3, 18). „In die Nähe des Ackers, welchen Jakob seinem Sohne Joseph gegeben hatte.“ Wie sich ein grosser Theil der Patriarchengeschichte in dieser Landschaft bewegt, so ist auch von dem Erwerbe eines Ackers bei Sichem durch Jakob die Rede, Gen. 33, 18. 34, 2. Von der Schenkung an Joseph spricht schon die Alexandrinische Uebersetzung Gen. 48, 22, und ausdrücklich Jos. 24, 32. Hier denn auch das Grab des Joseph (Jos. a. O.), und nach AG. 7, 16 das der Patriarchen aller, *dieses* gegen die von Altersher fortbestehende örtliche Tradition. „Dort war ein Jakobsbrunnen.“ Der Jakobsbrunnen, wie ihn die Tradition hiess [1]) (V. 12), giebt der folgenden Scene einen bedeutenden Hintergrund, und das Hauptbild für die Reden Jesu.

„Ermüdet von der Wanderung, setzte er sich an den Brunnen hin“ [2]). Die Mittagszeit [3]) wird im Zusammenhange mit dem Vorigen, nicht mit dem Folgenden erwähnt: denn die gewöhnliche Zeit war es wohl nicht, da die Frauen zum Brunnen kamen (Gen.

Wenn das Wort סוּכָר für *Grab* wirklich als ein aramäisches Wort nachzuweisen wäre, so könnte man die Combinationen Lightfoot's wohl gutheissen, *chorogr. Joanni praemissa* 584 ss., dass der Ort von den Patriarchengräbern so genannt worden sei, und dass das talmudische *En Sychar* diese unsere Quelle gewesen sei.

1) Anspielungen auf einen Jakob eigenthümlichen, Brunnen fand selbst Lightf. in Gen. 49, 22. Deut. 33, 28.

2) Mag man das οὕτως nun in der Bedeutung von ὡς ἔτυχε nehmen: wie es sich traf (vgl. Apostelgesch. 27, 17), also ohne besondere Absicht oder ohne Weiteres (*ἐπὶ ἐδάφους*, Cyr., Chr. u. ff.), *oder:* als ein Ermatteter (8, 59 — Erasmus), *oder* überhaupt: darauf (AG. 20, 11). Παρὰ πέζαν bei Nonnus ist nicht Uebersetzung des οὕτως, sondern soll das ἐπὶ τῇ π. geben; οὕτως lässt er weg, wie der Syrer.

3) Es ist wieder eine von den Stellen gewesen (zu 1, 40), in denen man, Rettig und Meyer neuerlich, die *Römische* Stundenberechnung finden wollte.

24, 15). Ἐκ τῆς Σαμαρείας gehört gewiss zum γυνή, aber es soll die Bedeutung von Σαμαρεῖτις steigern: es ist ein Weib ganz eben von dieser Landschaft [1]).

V. 7. 8. Οἱ γὰρ μαθ. u. s. w.: er bedurfte des Dienstes [2]); und es mag das Recht der jüdischen Meister gewesen sein, Handreichungen von Allen im Volk zu empfangen. Das Speisekaufen der Jünger zeigt übrigens, dass eine solche Abgeschlossenheit zwischen Juden und Samaritern damals nicht [3]) Statt gefunden habe, wie zwischen Juden und Heiden (Matth. 16, 5 parall.); denn die Jünger wollten hier gewiss nichts Ungewöhnliches thun. V. 9 [4]). Οὐ γὰρ συγχρῶνται u. s. w. Beisatz des Erzählers [5]); dem Weibe beigelegt, würde es mindestens überflüssig sein. — Dieser Hass zwischen den beiden stammverwandten Völkerschaften hat merkwürdig aus dem tiefen Alterthume herab durch alle Zeiten fortgelebt: die politischen und religiösen Differenzen sind fast durchaus aus dem *innerlichen* Gegensatze hervorgegangen.

V. 10. Diese Anrede Jesu steht in klarem Zusammenhange mit den Worten des Weibes. Vgl. 21 ff. Für ihn bestehe diese Trennung nicht, eben auf dem höheren, dem geistigen, freien Gebiete: und es werde auf das Weib ankommen, ob sie sich auf denselben

1) Von den Gegnern des 4. Ev. wird die Erklärung gemacht: aus der (vier Wegstunden von hier entfernten) *Stadt*, Samaria (schon seit Herodes d. Gr. Sebaste).

2) Nonnus: ἕζετο γὰρ τότε μοῦνος —

3) Freilich in den späteren, rabbinischen Traditionen bestand ein solches Verbot: Schöttgen u. Lampe z. d. St.

4) Die *Sprache* wahrscheinlich hat den Juden zu erkennen gegeben, doch nicht der *Dialekt* oder die *Aussprache;* die Samaritanische ist damals wohl mit fremden Elementen durchmischt gewesen.

5) Die gewöhnliche Auslegung des lat. Mittelalters (anders doch z. B. Rupert) zog die Worte noch zur Rede des Weibes: daher Beza sie zuerst in Parenthese nahm, indem er sich ausdrücklich darüber ausspricht.

Standpunct erheben wolle [1]. *Τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ* gewöhnlich entweder auf die Person Jesu bezogen [2], oder auf die Gunst ihn zu sehen [3]: aber vielleicht ist es angemessener (auch mehr in der Art des Evangelisten, allgemeine und persönliche Sätze auf einander folgen zu lassen), es auf die Gunst dieser *Zeit* zu beziehen, den neuen Geist oder sonst das Glück dieser Zeit. „Wenn du wüsstest, was jetzt dargeboten wird, und *wer* es sei, der dich gebeten hat" u. s. w. *Wer:* ob nun in der Messianischen Bedeutung zu nehmen, oder in allgemeiner, in erhöht menschlicher. *Σὺ ἂν ᾔτησας αὐτὸν καί* — also, würdest nicht nur unverwundert Dienstleisten, sondern auch von ihm geistig empfangen mögen. Denn auch zum *σὺ ἂν ᾔτησας* ist hinzuzuverstehen, als warum sie dann bitten würde, *ζῶν ὕδωρ*. Das Bild vom lebendigen Wasser (in dem bekannten Doppelsinne, frisch, lebendig [4], und Leben gebend), bezeichnet auch hier, wie 7, 38, den höheren Geist des Lebens. Im altisraelitischen Gebrauche herrschte bei dem Bilde die Bedeutung von Erquickung, Glückseligkeit, vor. (Sirach 15, 3. Apok. 7, 17.) So auch die alte kirchliche Auslegung. Den *Glauben* an ihn, wie mehre Neuere es deuten, kann wohl das Bild nicht bedeuten.

V. 11. 12. Wozu hat man dieses oft für Ironie gehalten [5]? Das schnelle Ablenken vom Sinnlichen zum Geistigen konnte ebensowohl diesem einfachen Volks-

1) Die Griech. Väter lassen dem 10. V. gemäss die vorangehende Bitte ein *ὑποκρίνεσθαι* (Euth.) sein.

2) Die Griech. VV., Erasmus.

3) Grotius vergleicht Eph. 2, 8, *θεοῦ δῶρον*. Gegenwärtig die allgemeine Auslegung der *δωρεὰ τοῦ θεοῦ*.

4) *Dieses* aber nicht so, als sei das gegenwärtige Brunnenwasser *nicht* lebendig, sondern Cisternenwasser gewesen (Tholuck).

5) Eigenthümlich Schleiermacher: das Weib habe den uneigentlichen Sinn der Rede wohl begriffen, und sich nur daran gestossen, dass dieses edle Wasser so *mühlos* sollte gewonnen werden können.

sinne ungeläufig sein, wie es oft den Zuhörern des Sokrates gewesen ist. Ja in der jüdischen und der samaritanischen Welt jener Zeit war man ja ganz unfähig geworden für ein lebendig-freies Sprechen und Auffassen geistiger Dinge. „Kein Schöpfgefäss hast du [1]), und (heraufzuholen bist du nicht im Stande) der Brunnen ist tief —" Das folgende *μὴ σὺ μείζων εἶ* u. s. w. bezeichnet eine andere Möglichkeit, dass er etwa eine *andere* Quelle gefunden habe. Das *μείζων τοῦ πατρὸς ἡμῶν* (ganz wieder 8, 53) ist hier: verständiger, erfahrner. Den Patriarchen sollte ja auch in den kleinen Dingen des Lebens ein Vorzug zustehn. Aber die Samariter beeiferten sich, noch unbedingter die Patriarchen zu verehren, freilich Joseph vor Allen (Joseph. 8, 14, 3. 11, 8, 6). Das Andere nun setzt die Volkssage fort: „er gab uns diesen Brunnen, und trank selbst daraus (gleich als habe er keinen edleren Trunk gekannt) und Kinder und Herden von ihm." Die Worte [2]) haben einen sprüchwörtlichen Klang, wahrscheinlich wurden sie so in der Volksrede fortgepflanzt.

V. 13. 14. Wieder in der Art, wie 3, 5, das unverstandene Bild nicht zu erklären, sondern fortzuführen, bis dahin, dass es gar nicht mehr eigentlich verstanden werden kann. Denn so verhält es sich ja mit dem Bilde eines Trankes für das *ganze Leben*, und welcher selbst zur *Quelle* werden solle.

„In diesem Wasser (diesem *hier* oder überhaupt *solchem)* ist nur vorübergehende Erquickung zu suchen: wer aber von dem Wasser trinkt, welches ich ihm geben kann oder will, der wird nimmer dürsten, weil

1) Im *κύριε* liegt natürlich nicht, dass sie aus den Reden Jesu ihn für etwas Höheres geachtet habe (Euth.: *νομίσασα μέγαν εἶναί τινα;* Meyer wenigstens: sie habe ihn aus V. 10 für einen Vornehmen gehalten): es ist die gewöhnliche bürgerliche Anrede.

Οὔτε — καί steht ganz sprachgemäss: man könnte übrigens auch *οὐδέ* lesen: nicht einmal —

2) Euthymius: *ἔπιε πανοικί.*

(denn Art und Grund dieser Befriedigung *für immer* wird nun angegeben) diese Erquickung in ihm zum Quell wird, welcher zum ewigen Leben fliesst." Dasselbe der Sinn von 7, 38. Einfacher 6, 35. Es ist eben ein *Geist* des Lebens gemeint, welcher aus einer solchen *einzelnen* Mittheilung, und als etwas Selbständiges aus dem von *Aussen* Gegebenen hervorgehen werde [1]). *Εἰς ζωὴν αἰώνιον* ist gewiss mit *ἁλλομένου* zu verbinden: es ist nur die Steigerung von *ὕδωρ ζῶν* V. 10. Vgl. *βρῶσις εἰς αἰ. ζωὴν* 6, 27. *Εἰς* also auch hier: zu, nicht in [2]). Aber *αἰώνιος ζωή* in der gewöhnlichen Johanneischen Bedeutung vom innerlich höheren Leben.

Dagegen wird die Weisheit, als Object, nicht als etwas *im* Menschen Wohnendes, Sirach 24, 21, wie Etwas dargestellt, dessen Genuss nur das Verlangen, das Dürsten, *vermehre* [3]).

V. 15. Das Weib beharrt im Misverständnisse [4]): doch hier vielleicht schon mit der Ahndung, dass etwas Anderes gemeint sei, wenigstens etwas Ungewöhnliches; denn so, von einem magischen Mittel, sein Bedürfniss zu befriedigen, sind die hier gegebenen Worte wohl zu verstehen. Es ist dieses Misverstehen

1) Aehnlich Orig. 13 c. 3, wiewohl er das Bild mehr theoretisch, von vollkommenen Aufschlüssen für den Geist versteht (*πηγὴ εὑρετικὴ πάντων τῶν ζητουμένων*). Im *ἅλλεσθαι* dann findet er das *πηδᾶν ἐπὶ τὸ ἀνώτερον ἐπὶ τὴν αἰ. ζωήν*. Herakleon (c. 10) dagegen verstand unsere St. von Fähigkeit auch Anderen zu gewähren (*εἰς τὴν ἑτέρων αἰ. ζ. ἐκβλύσαι*): und so auch Olshausen.

Richtig scheint es auch Nonnus genommen zu haben: unter Anderen *παλιμφυὲς ἔμπεδον ὕδωρ*.

2) Lücke: „In das ewige Leben hinein." Aber Euth. (nach der Verbesserung bei Matth.): *ἀναβλύζ. εἰς αἰ. ζ., διὰ τὸ παρέχειν αἰ. ζωήν*.

3) *Οἱ ἐσθίοντες με ἔτι πεινάσουσι καὶ οἱ πίνοντες με ἔτι διψήσουσι.*

4) Auch hier nahmen Viele ironische Naivetät an (selbst Lampe: *sarcasticum quid subesse videtur*): wogegen freilich, wie Lücke gegen Kühn. bemerkt, die Anrede mit *κύριε* nicht sein würde.

wenigstens immer kindlicher geschildert, als die gewöhnlichen Misverständnisse im *Judenthum.* Aber die Erzählung geht lebendig, plastisch fort. Mögen wir nun die Worte: gehe, rufe deinen Gatten [1]) und komme her, so auffassen, als sollen sie nur ein *ernstes Gespräch* ankündigen, oder als werde in ihnen das Folgende eingeleitet V. 17. 18. Dieses Folgende aber kann der Evangelist hereingeführt haben, als solle dadurch entweder eine Ahndung des Ausserordentlichen an ihm oder ein Gefühl der Sündhaftigkeit an ihr angeregt werden.

V. 17. 18. Es ist umsonst, bestimmtere Beziehungen in diesen Worten Jesu nachweisen zu wollen: aber aus dem *ἐποίησα* V. 29 erhellt, dass *unerlaubte* Verhältnisse gemeint seien [2]). Und will etwa der Gläubige (vgl. indessen oben S. 80) *diese* Art des prophetischen Wissens (denn *so* will es der Evangelist gewiss darstellen) zu klein finden, so mag er die Sache so

1) Es leuchtet ein, dass nach der Absicht des Ev. dieses *φώνει — σου* habe eine *verstellte* Frage sein sollen.

2) Die alte Kirche von Irenäus an (3, 17: *Fornicata in multis nuptiis:* gewiss, wie ja auch *Tert. monog.* 8, *pud.* 6, meint Ir. schlechthin nur wiederholte Ehe) war hierbei weniger bedenklich, als die ältere Theologie, indem sie sich vornehmlich daran stiess, dass das Weib so ohne alle Rüge gelassen worden sei (man verglich hierzu 8, 11). (Darauf fussen auch die Gegner dieses Ev., indem sie in der Erzählung nur ein (unwahrscheinliches) Hindrängen Jesu nach der Messianischen Darstellung finden. Wogegen jedoch auch Strauss spricht.) Daher die Apologie'n des Weibes: *Ge. Schaub de mul. Sam. Bibl. Brem. cl. V.* 1008 *ss.* und *F. Th. Withof* (eine Geschichte der Sache gebend) *de mul. Sam.* (1766) *With. Opuscc.* 777. 1 *ss.* Jener (was Meyer neuerlich wiederholt hat) fand im *οὐκ ἔστι σου α.* eine Schuld des Mannes, *dieser* im *οὐκ* die Bedeutung von *οὔπω*, wobei Viel über die gramm. Frage unten bei 7, 8. Er benutzt hierbei die, sichtlich mit Rücksicht auf die Johanneische geschriebene Stelle *Protev. Jac.* 19 (wegen der Uebereinstimmung mit der Joh. Stelle ist daher wohl die, auch von Succow, jedoch als Frage, aufgenommene Lesart *τοῦτο ἀληθές ἐστι*, der bei Thilo vorzuziehen). Jenes ist auch Möller's Meinung, neue Anss. schwieriger Stellen aus den vier Evang. 293 ff.

auffassen, als habe Jesus nur allgemein gesprochen, aber das erregte Gewissen des Weibes, und *darauf* die Tradition [1]), habe eine solche Bestimmtheit in die Worte gelegt. In der That aber hat das, neuerlich bei Freund und Feind des Evangelium vielfach zur Sprache gekommene, Zusammentreffen der Geschichte dieses Weibes mit der politischen des Samaritanischen Volkes, soviel Schlagendes [2]), dass man geneigt sein möchte, in dieser Rede ein *jüdisches Sprüchwort* über die Samariter auf den Leichtsinn eines Einzelnen aus dem Volke angewandt zu finden. — Nach der baaren, buchstäblichen Auffassung kann sowohl das πέντε ἄνδρας ἔσχες, als das οὐκ ἔστι σου ἀνήρ verschieden aufgefasst werden [3]). V. 19. προφήτης tiefsehender Mann

1) Denn auf dem *gläubigen* Standpuncte würde die, auch von Lücke zurückgewiesene, Vorstellung nicht passen, dass die, ursprünglich allgemeine, Rede geradezu vom Ev., etwa nach anderen, späteren, Erkundigungen, speciell ausgeführt worden sei. — Auf dem Standpuncte der *natürlichen* Erklärung könnte man die Wahl haben zwischen gewöhnlicher Benachrichtigung Jesu oder einer (magnetischen) Fernsicht. (Strauss 3. A. 579 f.)

2) Nachdem *Strauss* 1. u. 2. A. (1. 517 ff.) vermuthet hatte, dass der ganzen Erzählung vom Sam. Weib ein Symbol auf jenes gesammte *Volk* zum Grunde liege, hat *Hengstenberg* (Beitrr. z. Einl. i. d. A. T. II. 23 f.) angenommen, das Weib sei durch göttliche Fügung eine *Darstellung* des Volkslebens gewesen: Br. *Bauer* a. O. 134 f. ergreift dieses für diese Stelle 17. 18 mit der Annahme: es sei die spielende Rede eines späteren Schriftstellers. Nämlich vom Sam. *Volke* konnte es heissen: nach *fünffachem* Götzendienst (2 Kg. 17, 24 redet von fünf Völkern aus Assyrien in Samarien, Josephus 9, 14, 3: πέντε ἔθνη — ἕκαστον ἴδιον θεὸν εἰς Σαμ. κομίσαντες) sei es zu einem nur *halben* Dienste Jehova's gelangt. — Wir haben diese Combinationen nur *frappant* heissen mögen. Vgl. indess Lücke Nachtrr. z. 3. A. 659 ff. Die Kirche fand sich hier in die Allegorie herein*gedrängt*, Origenes und Augustinus an der Spitze. Im Comm. hat Orig. fast dieselbe Deutung mit Aug. von den Sinnen und der höheren Vernunft: in der Cat. die von den Büchern Mosis und dem geistigen Sinne. Wieder anders Maximus b. Euth. u. A.

3) Ἄνδρες Gatten, oder nicht: wenn jenes, gestorbene (so die Meisten), oder sich scheidende (immer war dabei die Meinung,

(1 Sam. 9, 9), nicht Sittenrichter (Paulus). Denn sie richtet sogleich an ihn die Streitfrage zwischen den beiden Völkerschaften, also eine *prophetisch* zu entscheidende. Mag sie nun immer dabei auch die Absicht gehabt haben, von dem lästigen Gegenstande abzulenken.

V. 20. *Οἱ πατέρες ἡμῶν — ὑμεῖς λέγετε*, Gegensatz der wohlbegründeten Tradition und der Neuerung. Die Väter sind wohl die aus *langer* Vergangenheit, ja die Patriarchen selbst mit ihren Altären bei Sichem (Gen. 12, 6 f. 33, 18 ff.), nicht die Tempelbauer auf Garizim. Auch der *Berg* [1]) (wie dieses ja immer heilige Stäten gewesen waren bei den Israeliten [2]) und damals war es ja auch nur ein *Berg* noch, kein Tempel, auf welchem die Samariter anbeteten [3]), Joseph. 13, 9, 1) und der Menschenbau, *Jerusalem* [4]), mögen sich entgegenstehen: vielleicht auch in der Sprache *προσεκύνησαν* und *λέγετε* (*Vorgeben* dass es so sei).

Die eigentliche Frage verstand sich von selbst:

dass um der Schuld des Weibes willen — Calvin, Lightf.), oder, von denen sich das Weib geschieden hätte (Grotius). *Οὐκ ἔστι σ. α.* Gatte, oder im unerlaubten Verhältnisse (Nonnus: *νόθον ἀκοιτήν*). Nach Grotius voriger Meinung würde *dieses* schon in der Art der Trennung von dem Früheren inneliegen. U. s. w.

Im *καλῶς* braucht keine Ironie zu liegen: es ist nichts mehr, als, angemessen, *treffend* für etwas Vorliegendes und hier für die Lebensgeschichte des Weibes.

1) Daher die Lesart der neueren Kritik: *ἐν τῷ ὄρει τούτῳ* statt *ἐν τουτ. τῷ ὀ.*, die Vorstellung des Berges hervorhebend, auch darum vorzuziehen ist.

2) Dann die Heiligung des Bergs Deut. 11, 29. 27, 12. und, wie die Samariter (auch einige christliche Kritiker) behaupteten, der Befehl auf Garizim einen Altar zu bauen s. Deut. 27, 4 ausgeführt Jos. 8, 30 — 34 (die Juden lasen *Ebal*).

3) Die fortwährende Gottesverehrung auf Garizim wird nicht nur durch Joseph. 18, 4, 1 bestätigt, sondern sie besteht noch jetzt, alljährlich zu *vier* Malen, nach Robinson.

4) *Ὁ τόπος·* das Wort selbst hatte heilige Bedeutung: 11, 40. AG. 6, 13.

Wer hat Recht von Beiden? Und nun die Antwort V. 21—24: Keiner; denn es ist nicht die rechte Gottesverehrung, welche eine gewisse Stäte sucht und hält [1]). Das προςκυνήσετε und προςκυνήσουσι erhält seine Bedeutung durch das δεῖ προςκυνεῖν 20. 24: anbeten als an *dem* Orte, wo es geschehen *muss*. Also wird das Anbeten an *diesen* Stellen überhaupt keinesweges verworfen, noch weniger die *äusserliche* Gottesverehrung im Allgemeinen: ja das προςκυνεῖν hat gar keinen anderen Begriff als diesen äusserlichen, und es wird also lediglich von einer solchen und ihrer rechten Art gesprochen [2]).

Dem altmosaischen Gebote, 5 Mos. 12, 14. 26 steht diese Rede nun freilich entgegen: indess hatten schon die Propheten dieses beschränkt (Jes. 66, 1. Mal. 1, 11) und der fromme Volkssinn überhaupt (1 Kg. 8, 27 ff. vgl. AG. 7, 48. 17, 25). Dort wird aber dem sinnlich befangenen Gottesdienste die *Unermesslichkeit* Gottes entgegengesetzt.

V. 21. Ἔρχεται ὥρα der altprophetische Ausdruck, das Folgende würdig einleitend. Aber es liegt in der Formel auch ein Messianischer Begriff. „Da ihr weder auf diesem Berge, noch zu Jerusalem, den Ort der Anbetung haben werdet" [3]). Das προςκυνήσετε, vielleicht auch der *Vater*name (wenn er, wie es wahrscheinlich, den *Menschen*vater bedeutet, den Allen Nahen, dem Alle angehören [4])) umfasst die *beiden* eifersüchtigen Völker.

1) *Γύναι, πίστευσόν* (oder *πίστευέ*, Lachm.) *μοι*, das bescheidnere hier, mehr auffordernd, als das, immer schon zu Glaubenden gesagte, *ἀμὴν ἀ. λ. σοι*.

2) Die alten prot. Ausleger überspannten den Sinn der Stelle in der angedeuteten Weise. Bucer: hier sei es deutlich, *Deum in cultu suo nullas probare cerimonias*.

3) Die sonderbare Misdeutung der Worte von der *Zerstörung* auch des jüdischen Cultus, wie des Samar., bei Euthymius konnte nur beim 21. V. gegeben werden.

4) So fasst von Origenes an (c. 16) auch wenigstens die grie-

V. 22 eingeschaltet, den Juden zu Gunsten. — Die Stelle sticht merkwürdig ab gegen die Art, wie der 4. Evangelist sonst Jesum sich zu den Juden stellen lässt: doch konnte dieses hier seinen guten Grund haben und vielleicht sollte auch darin eine Hindeutung auf die Zerrüttung des Sam. *Lebens* liegen. Gewiss aber würde diese Stelle nicht geschrieben worden sein in *rein*-alexandrinischer Weise [1]). Es ist gewiss, dass die Samariter zur Zeit Jesu vom Geiste des Mosaismus *abgekommen* waren, während das Judenthum diesen Geist nur über dem *Buchstaben* versäumte. Und so fort und fort, vielleicht bis über das Mittelalter, war es ein günstiges Geschlecht für fremdes, buntes Sectenwesen. Hier also: es gebe einen Vorzug der jüdischen Gottesverehrung, wiewohl keinen im *Orte* der Anbetung. Unverbunden, wie gewöhnlich bei Johannes: „(Indessen) betet ihr an, was ihr nicht kennt." Denn so, ganz eigentlich, ist das ὃ οὐκ οἴδατε zu nehmen, nicht in der Bedeutung oder dem Sinne von καϑ' ὃ [2]) — und am allerwenigsten dürfte dieses vom *Orte* verstanden werden: da dann ein augenfälliger Widerspruch in die Stelle kommen würde. Der Gekannte, *Gewusste* ist Gott oder auch (Lücke) [3]) das

chische Kirche gewöhnlich (Cyrill ausgenommen) den Vaternamen in der Stelle, wiewohl mehr in dem Sinne, wie es auch im relig. Heidenthum vorzugsweise *Gebets*name war, im Sinne der Liebe und des Vertrauens.

1) Die Beziehung des ἡμεῖς nur auf Christum (im Gegensatze von *Juden* und Samaritern) bei Semler u. A., wird schon durch den Beisatz: ὅτι ἡ σωτ. u. s. w. widerlegt.

2) So Kühnoel nach Aelteren. Eher mit Grotius von der *Art* der Anbetung (auch Tittmann: *pro vestra ignorantia*); und Schleiermacher in gleichem Sinne.

Aehnlich deutet De Wette das ὅ, von der *Handlung* der Anbetung: nur findet er in V. 22 eine historische Widerlegung des Samar. Volksglaubens, „der willkührlichen, ungeschichtlichen Art, wie der Sam. Cultus entstanden war." Doch eine beiläufige *Entscheidung* der nationalen Frage scheinen die Meisten anzunehmen.

3) Nicht aber τὰ πρὸς τὸν ϑεόν Hebr. 2, 17. 5, 1, welches

Göttliche (τὰ τοῦ θεοῦ), wozu das Messianische mit gehörte: das μὴ εἰδέναι aber ist ganz eigentlich zu verstehn, nicht blos leichtsinnig ergreifen, wählen.

Aber dieses Unrichtige, dieses Nichtwissen, ob es sich auf die Roheit des Volks [1]) oder auf die Einmischung des Fremden in der samaritanischen Vorstellung (Cyrillus Alex.) beziehe: darauf geht es wohl nicht (die meisten Neueren beziehen es darauf), dass sich die Samariter eine reiche Quelle der Kenntniss verschlossen gehabt hätten, indem sie nur den *Pentateuch* anerkannten [2]).

„*Wir* beten an (von dem *Judenthum* Jesu war ja das Gespräch ausgegangen V. 9), was wir wissen: denn das Heil geht von den Juden aus.“ Dieses war Volksaxiom, Röm. 9, 4 f. Dass ἡ σωτηρία das *Messianische* Heil sei, (AG. 4, 12 τὸ σωτήριον, Luk. 2, 30. 3, 6) [3]) versteht sich: aber die Verbindung des Satzes mit dem Vorigen ist zweifelhaft. Doch soll es dieser Anspruch an den Messias wohl der *Grund* ihres Besserwissens sein: und dieses ist denn auch die gewöhnliche Auslegung der Stelle [4]): nur möchten wir dieses lie-

sich, auch nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche, nur auf Gottesverehrung bezieht. Ein solches unbestimmtes ὅ hat Joh. auch im Anfang des 1. Briefs.

1) Chrysost. und die ihm Folgenden, Theoph. und Euth.: die Sam. hätten einen τοπικὸς κ. μερικὸς θ. verehrt. — Dieses nun gewiss nicht mehr als die Juden.

2) Ammonius i. d. Cat. 130 lässt die Sam. ganz offenbarungslos sein (ἐν ἁπλῷ καὶ ἀζητήτῳ λόγῳ), im Gegensatze zu Gesetz und Propheten bei den Juden. Wahrscheinlich auch Nonnus: γεραίρετε μοῦνον ἀκουῇ.

3) Bei Einigen, wie bei Grotius, scheint der Begriff von σωτηρία erweitert zu werden, auf die *ganze Reihe* geistiger Heilsanstalten für das Judenthum. Im noch weiteren Sinne hat es die griech. Kirche genommen, deren stehende Erklärung ist: die Sam. hätten ja alles Heilige (πάντα τὰ ἀγαθά Chr. hom. 33) nur von den Juden.

4) Nicht die *Folge:* der Messias gehe von ihnen aus, weil sie im fortwährenden Offenbarungszusammenhange geblieben (Tholuck).

ber so auffassen [1]), dass eben der Messianische Glaube geistig fördere, als so, dass sie geistig ausgestattet worden um ihrer grossen Bestimmung willen. Und dieses *war* ja auch gar nicht: denn die Beiden hatten ja Eine geistige Basis [2]). *Es ist:* im prophetischen Präsens, es soll, wird sein, oder: es ist in der Bestimmung.

Auf den Hauptgegenstand lenken V. 23. 24 ein: sie haben mit Recht classische Bedeutung, selbst ausserhalb der Kirche, erhalten [3]), wie verschieden man sie auch aufgefasst haben mag. Es scheint klar, dass der Formel ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ (in der *Form* der Stelle steht dieses dem ἐν ὄρει und ἐν Ἱερ. entgegen) einestheils das ἀληθινοὶ προςκυνηταί V. 23, anderentheils das πνεῦμα ὁ θεός entspreche. Das zweite, ἐν ἀληθείᾳ, giebt die genauere Bestimmung des Ersten: der rechten Art solle die Gottesverehrung sein, welche dem geistigen Wesen der Gottheit angemessen ist. Wäre es aber nicht dem Schriftsteller darum zu thun gewesen, den *ganzen* Gedanken von ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ recht einzuschärfen: so würde er V. 23 nur ἐν ἀλ., 24 nur ἐν πνεύματι geschrieben haben [4]).

1) So Paulus wohl allein.

2) Nonnus hat die Worte: ὅτι ἡ — ἐστιν, entweder weggelassen, oder wie *Juvencus* (streichend das fg. ἀλλά) zum folgenden Verse gezogen.

3) Br. Bauer findet es als eine „abstracte Reflexion" unangemessen der Lehrart Jesu. Es ist die Frage, ob das, dabei erwähnte, Matth. 5, 7 (οἱ καθ. κ. — ὄψονται τ. θ.) leichter zu fassen sei, als dieser Spruch hier bei Johannes. Im Gegentheil findet Weisse in diesen Sprüchen den unverkennbaren Charakter der Authentie.

Cyrill v. Alex. überschreibt sein Werk über das *Christenthum:* περὶ τῆς ἐν πν. κ. ἀλ. προςκυνήσεως καὶ λατρείας. Aubert. I. Bei den heidnischen Platonikern finden sich viele Nachklänge des Spruchs.

4) Nonnus fühlte so Etwas: daher übersetzt er auch V. 23, wie wenn es hiesse: πνεῦμα καὶ ἀλήθεια ὁ θ. —: πνεῦμα θεὸς νημερτές —

Καὶ νῦν ἐστι (5, 25) soll dem altproph. Ausdrucke *ἔρχεται ὥρα* die bestimmte Beziehung auf *seine* Person und Sache geben. *Ἀληθινοὶ προςκυνηταί*, jenes Wort *nicht* mit der Johanneischen Emphase im *ἀληθινός* (1, 9): die, welche es im vollen, hohen Sinne sind. Denn hier steht es nicht neben einem Bilde. Und in diesem Verse liegt also die Bedeutung im *ἐν ἀληθείᾳ*, so wie es geschehen soll [1]). (Der Ausdruck alttestamentlich Ps. 145, 18: *ἐπικαλεῖσθαι ἐν ἀληθείᾳ*, vgl. Jes. 38, 3: doch dort in der Bedeutung von *Aufrichtigkeit* [2]).

„Und der Vater fordert [3]) ja auch (*καὶ γὰρ ζητεῖ* — neben dem, dass *jene* es gern thun werden, *fordert* es auch Gott) als wahrhafte Verehrer solche, welche, ihn verehrend, es innerlich thun, das Innerliche die Hauptsache sein lassen.“ Welche ihn nicht da und dort suchen, sondern allenthalben finden. Die Allgegenwart Gottes, in welcher, wie oben gesagt, die Propheten den höheren Charakter der Anbetung begriffen, diese erhält hier also eine idealere Bedeutung, die Geistigkeit: das Raumerfüllende wird zum Raumlosen. Im *ἐν πνεύματι* ist *πνεῦμα* innerlicher Zustand, innerliches Thun [4]); und wie es neben *προς-*

1) Nicht her gehört die Erklärung des *ἀλήθεια* als Gegensatz von *σκιά* — die älteste: *οὐκ ἐν τύποις* Orig. 18. 24, und, jedoch neben anderen, bei den folg. Griechen. So Grotius: aber auch Lücke u. A. fassen es so; auch Schleierm., indem er nur das Unbeschränkte des *Sünden*bewusstseins in die *ἀλ.* legen will, S. 277.

2) In populären Ausführungen des Worts hat man diese Bedeutung oft angenommen.

3) Die Bedeutung *suchen* behält Schleiermacher im *ζητεῖν* gegen Luther's Uebers. bei: „sucht durch Christum.“ Auch hier, wie oft, mit Origenes (c. 20).

4) In keinem Fall gehört hierher der Begriff des *göttlichen* Geistes (*προςεύχ. ἐν πν.*, Eph. 6, 18). Schon Orig. so: auch Lampe, nicht ganz den VV. abgeneigt, (Basil. Sp. S. 26, so noch Rupert und die Kirchen*sprache* des Mittelalters), welche unter *ἀλήθεια* den Sohn verstanden. Die Auslegung, welche

κυνεῖν steht (vgl. bei 21) ist der Sinn des Ausspruchs dahin zu beschränken, dass das innerliche Thun als Hauptsache, als *Wesentliches* gelten müsse. Ganz dasselbe bedeutet πνεῦμα im Gegensatze zu σάρξ (welcher vielleicht nicht im Bewusstsein *unseres* Schriftstellers lag) und hierher gehört das πνεύματι θεῷ λατρεύειν Phil. 3, 3. Und auch im Paulinischen Gegensatze von γράμμα und πνεῦμα liegt dieser Begriff von πνεῦμα. Aber das πνεῦμα ὁ θεός (vgl. ὁ θεὸς φῶς 1 Joh. 1, 5) ist nicht im alexandrinischen Sinne von dem weltdurchdringenden Geiste zu verstehn, sondern vom freigeistigen Gott [1]; und vorausgesetzt konnte diese Unkörperlichkeit desselben selbst im damaligen Judenthume werden [2]. *Fordern* übrigens solchen Dienst: das heisst, nicht als Nachbildung seines Wesens [3], sondern als den ihm angemessenen.

che Vielen vorgeschwebt haben mag, von De Wette ausgesprochen: „mit dem auf die geistige Natur Gottes gerichteten Geiste, mit geistigen Begriffen von Gott," scheint den Begriff des πνεῦμα *zu verdoppeln.*

Aber ἐν πνεύματι steht hier in mehr objectiver Bedeutung, als z. B. ἐν πν. λέγειν 1 Kor. 12, 3 (von Lücke verglichen, überdiess ist dort der heil. Geist gemeint): den Geist walten lassend, nicht blos, von ihm erfüllt. Daher also wirklich Mehr darin liegt, als πνευματικῶς καὶ ἀληθῶς.

1) Diese Erklärung vom ἀσώματον ist die allgemeine in der Kirche von Altersher. (Orig. ausführlich c. 21 ss.) Erst neuere Zeiten deuteten Anderes aus dem Worte, z. B. *edleres* oder *vollkommneres* Wesen überhaupt: *Morus, de Deo spiritu — Diss. II.* 328 ss.

2) Aus dem besonderen *Samaritanischen* Geiste aber mögen wir nicht (mit Lücke 599.) Jesum Etwas voraussetzen lassen. Wenn die Sam. sich fortwährend, auch in ihrem Pentateuch, bemüht haben, die Anthropomorphismen aus den heiligen Texten zu entfernen, so haben sie dieses mit den späteren Juden gemein gehabt, und es hatte dieses bei Beiden eigentlich einen sehr *ungeistigen* Grund.

3) So Herakleon (Or. 13, 35): ἀξίως τοῦ προσκυνουμένου — καὶ γὰρ αὐτοὶ τῆς αὐτῆς φύσεως ὄντες τῷ πατρὶ — von Orig. bestritten.

Die Zusammenstellung, ἐν πν. καὶ ἀληθείᾳ giebt allerdings Einen Begriff, nur nicht in der Art des sogenannten ἓν διὰ δυοῖν (im wahrhaften Geiste, oder in geistiger Wahrheit), sondern, wie schon bemerkt, das zweite erhält seine genauere Bestimmung durch das erste: *geistig*, denn das ist die *rechte* Art der Verehrung [1]).

In der Unzahl von Parallelen, welche man zu unserer Stelle aufgeführt hat, sind doch wenige nur passend. Das wenigstens leuchtet ein, dass es ein ganz anderer Gedanke sei (und auf diesen bezieht sich auch die λογικὴ λατρεία Röm. 12, 1), wo es irgend gesagt worden ist, dass das innere Leben, vornehmlich das *sittliche*, der wahrhafteste Gottesdienst sei [2]).

V. 25. Entweder lässt der Evangelist das Weib einen zweiten Streitpunct anregen zwischen den beiden Volksstämmen: den über die *Messianische* Person, oder eine Ahndung aussprechen von der höheren Persönlichkeit dessen, welcher zu ihr redet.

Das gewöhnliche οἶδα ist, auch wie Johannes sonst das οἴδαμεν bedeutender gebraucht, diesem oft und von Altersher gefundenen vorzuziehen [3]). Ὁ λεγόμ.

1) Cyrill: ἀληθινοὺς προςκυνητάς, τοὺς ἀνθρώπους πνευματικούς.

2) Grotius nimmt diesen Sinn auch in unserer Stelle an (*pura mente*, Ammonius schon: διὰ τῆς τοῦ νοῦ καθαρότητος), und so Andere mehr. Eigentlich ist der Sinn der ganzen Stelle immer mehr allgemein gefasst worden, als genau bestimmt. Andere (Tittmann) fanden den Begriff des Guten und Reinen im Worte ἀλήθεια. Bucer in diesem zusammen, *certa fides et innocentia.*

Eine eigenthümliche Auslegung bei Theoph. (unter anderen Auslegungen, aber nicht Cyrill, wie Lampe angiebt) auch Lightfoot (in *Harmon. evv.* I. 466) bezieht πν. auf die Juden, ἀλ. auf die Samariter. Dieses wird schon von Lampe treffend widerlegt. Endlich scheint es, als habe Nonnus ἐν πνεύμ. κ. ἀλ. auf *göttliche* Eigenschaften bezogen: ἀτρεκίην καὶ πνεῦμα μιῇ κεράσαντας ἐρωῇ — θεόν — γεραίρειν.

3) Die Paradoxie Br. Bauers, in einem eigenen Excursus

Χριστός ist, wie 1, 42, als Zwischensatz des Ev., ohne besondere Bedeutung aufzufassen. *Alles verkündigen*, (16, 13. 25), ob nun *blos* verkündigen (so dass dem Messias eine nur verstärkte, ideale, *prophetische* Be-

vorgetragen (S. 415 ff.), dass die Samariter damals gar keinen Messiasglauben gehabt hätten, der Evangelist also im Irrthum oder Täuschung geschrieben habe, hat, wie sich von selbst versteht, keinen geschichtlichen *Gegen*beweis zum Grunde; sie beruht lediglich auf der Behauptung, dass es neben unserem Evangelium kein gleichzeitiges Datum für die Sam. Messiaserwartung gebe: auch in Justinus Martyr findet B. keine Gewähr dafür. Aber geschichtlich ist doch *theils* das Wirken der Apostel unter den Sam., welches nach der Apostelgesch. ja ganz nach dem judenchr. *τρόπος παιδείας*, also auf dem Grunde des Messiasglaubens geschahe; *theils*, dass unter den sogenannten Häresiarchen (wollen wir Simon übergehn) wenigstens Dositheus und Menander (jener hier auch von Origenes erwähnt) von einer *Messias*anschauung ausgegangen sind. Dositheaner unter den Samaritern, und Andere, welche Deuter. 18 auf Josua bezogen, erwähnt Eulogius aus dem 6. Jahrh., Phot. 230 S. 285 Bekker. Abgesehen davon, dass das 4. Cap. des Joh. Ev. mit einer solchen örtlichen Sicherheit geschrieben ist, dass wir ihm nicht so leicht widersprechen möchten. Jedoch vor Allem steht der spätere und fortwährende Messiasglaube der Sam. jener Behauptung entgegen. Ich freue mich, ein letztes Wort von dem unvergesslichen *Gesenius* über diese Angelegenheit geben zu können. Er versicherte, jetzt noch ganz die Meinung zu haben, wie in der Abh. *de theol. Sam.* 41 ff. und *ad carmm. Sam.* 75 ff. Der Messiasglaube könnte oft in den Hintergrund getreten sein, aber die Späteren würden ohne Tradition von Altersher die Idee nicht angenommen haben. Und er fand in einer, für mich völlig überzeugenden Weise, dass der jetzige Sam. Messiasname bei *Robinson* II. 2, *el-Muhdy*, der Führer (Rödiger wollte *el-Mehdy* lesen, ALZ. 73) ganz jener früher bekannte *Hathaf* oder *Tahef* (nach Ges. Deutung des Namens) sei: der Zurückführer des Volks in geistig-sittlichem Sinne.

Doch, und ganz der Wahrscheinlichkeit gemäss, hat die Messiasvorstellung des Weibes in der Ezählung einen durchaus unbestimmten Charakter. Ob sich nun der Sam. Glaube aus den Pentateuchstellen, Gen. 15 u. a. 49, 10. 4 Mos. 24. Deut. 18, 15 u. a. gebildet habe (Orig. 13, 26 stellt sie hier zusammen), oder sonst aus alten Traditionen, oder (nach Hengstenberg: vgl. bei V. 22) von den Juden herübergekommen sei.

deutung beigelegt würde, nach 5 Mos. 18, 15), *oder* verkündigen, indem er es selbst auch *schafft*, nämlich, dass kein Unterschied zwischen Beiden mehr sei, oder auch, dass man Gott recht verehre im Geist und in der Wahrheit. — Die offene Erklärung V. 26 (ich bin *es*), geschieht sonst bei Joh. immer nur in Beziehung auf höhere Prädicate, als das Messianische ist (8, 24. 28. 13, 13. 19) [1]), bei den anderen Evv. erfolgt bekanntlich nie die Messian. Erklärung vor *Juden*. V. 27. „Hierbei, oder dieses unterbrechend (ἐπὶ τούτῳ) [2]) kamen die Jünger u. s. w." Die Verwunderung der Jünger kann (ungeachtet des μετὰ γύναικος, nicht μ. τῆς γ.) mehr dem Weibe, als einem Weibe überhaupt [3]) gelten. Aber das Beigesetzte: οὐδεὶς u. s. w. soll die ehrfurchtsvolle, bescheidene Angewöhnung der Jünger bezeichnen. „Was suchst du, oder was sprichst du mit ihr?" Wenn ζητεῖν wie 3, 25 ζήτησις gesetzt ist, steht μετ' αὐτῆς ganz angemessen dabei: in jedem Falle gehört es auch zum ζητεῖς. Steht es wie *dort*, so deutet das ζητεῖς wohl auf einen möglichen Streit eben über die *Nationalfragen* zwischen den Juden und Samaritern hin.

V. 28. 29. Die Meinung des Weibes von Jesus

1) Die, nach Sprache und Sinn unpassende, Vergleichung des Johanneischen ἐγώ εἰμι mit dem alttest. ἐγώ εἰμι Deut. 32, 39. Jes. 43, 10, auf welches das Johanneische nicht einmal eine Anspielung giebt, läuft doch noch durch viele unserer Auslegungen hin.

2) Ἐπὶ τούτῳ die gewöhnliche, allein beglaubigte, Schreibart: auch der Uebersetzung der Lateiner, *continuo*, liegt diese, nicht ἐπὶ τοῦτο, zum Grunde.

3) Ob die rabbinische Pedanterie schon bestanden habe, welche es des Meisters unwürdig fand, mit Weibern Gespräch zu halten (Lightf., Wetst. u. A. haben dafür gesammelt), wissen wir nicht, auch, ob nach der gewöhnlichen Erklärung des μετὰ γυν. die *Jünger* dergleichen im Sinne hatten. Diese mochten wohl eher (und darum hätte es der Ev. vielleicht erwähnt) nur das *Lehr*gespräch mit einem Weibe nicht begriffen haben, denn diese waren ja im Judenthume von dem geistigen Verkehre ganz ausgeschlossen. So auch Schleiermacher.

ist gestiegen gegen das, was sie V. 19 erkannt hatte. Hat sie schon V. 25 auf diese höhere, die Messianische, Würde hingedeutet: so war nun die eigene Erklärung Jesu V. 26 dazu gekommen. Doch will das Weib ihn selbst als solchen erkannt haben, wiewohl nicht nach jenen höheren Verkündigungen, sondern nach dem, was ihr auch näher liegen konnte, nach dem Anzeigen, was sie Alles gethan hätte. Beides hat vielen Charakter. Der Ausdruck, *μήτι* u. s. w. hat etwas Scheues, Unentschiedenes: es war gewagt, den jüdischen Messias vor den Samaritern zu bekennen. Aber, eben bei der Unbestimmtheit des Samaritan. Messiasglaubens, liegt doch auch nichts Unwahrscheinliches in einer solchen Vermuthung des Weibes [1]).

V. 30. *Ἤρχοντο* vom *ἦλθον* V. 40 unterschieden [2]). Und dazwischen steht (*ἐν τῷ μεταξύ*) die Rede der Jünger V. 31, und das begeisterte Wort V. 32—38. „Iss, Meister [3]) — *und:* sein Bedürfniss und dem gemäss seine Erquickung liegen in seinem Werke [4]). Und dieses erfülle sich schon jetzt, wenn es sich gleich vollkommen ausführen solle erst durch die Seinen." Hierin lag auch die Antwort auf die stille Verwunderung der Jünger V. 26. 27. Die Geistesnahrung bedeutet hier mehr *Erquickung*, und zwar ist *die* gemeint an dem, was er in sich selbst habe und erfahre, Freude an der göttlichen *That* [5]). Also ist die Bedeutung des Bildes eine etwas andere als 6, 27 f.

1) Der *Davids*sohn, von welchem Nonnus das Weib sprechen lässt, ist ein grosser Verstoss gegen die Samarit. Meinung.

2) Orig. 13, 30 findet in diesem wiederholten, ihm unbegreiflichen Erzählen vom *Kommen* der Sam. (*ἐξῆλθον*, *ἤρχοντο*, *ἦλθον*) nur Anlass zur uneigentlichen Auffassung der Erzählung (*εἰς ἀναγωγὰς ἀφορμάς*).

3) Jetzt sei es Zeit, versteht es Orig., da das Weib entfernt, und die Sam. noch nicht angekommen gewesen.

4) *Βρῶσιν ἔχω.* Nonnus, *ἄλλην δαῖτα φέρω.* Aber *ἔχω* ist gewiss nicht blos auf diesen gegenwärtigen *Moment* (Lücke: ich habe *jetzt* —) sondern auf sein *Leben* zu beziehen.

5) Also hier das Zweite von dem, was Philo angiebt, *a. all.*

V. 32. Ἣν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε — darauf das Folgende wie der V. 37. 38. Aber es ist wohl nicht das ihnen Unbekannte, weil es Geistiges sei, und dieses ihnen noch verschlossen (denn, wenn gleich die Jünger augenblicklich misverstehen V. 33 [1]), so war das Bild doch zu gebräuchlich): sondern es ist die geistige Freude zu verstehen, welche sie noch nicht zu *erfahren* hätten, auch noch nicht zu erfahren im Stande wären. V. 34: „Meine Speise geht darauf, dass ich den Willen thue dessen, welcher mich gesendet hat und sein Werk vollziehe." Θέλημα und ἔργον (vgl. 3, 30. 17, 4) sind dasselbe, nur als Gottes Wille *für* ihn und *durch* ihn ausgedrückt. Dagegen stehen ποιεῖν und τελειοῦν ohne Bedeutung neben einander [2]). Und nun soll V. 35—38 zugleich den Grund seiner Freude aussprechen (das ἔχω φαγεῖν V. 32), und das, wofür *sie* bestimmt seien, sich selbst jetzt noch unbewusst.

Das Bild der *Aerndte* hat in der N. Tlichen Sprache eine dreifache Bedeutung. Den Erfolg der Arbeit Einzelner, wie es hier steht, das ἔργον τετελειωμένον; den Erfolg einer ganzen Sache, ihre Entscheidung (in den drei Evangelien Matth. 9, 37 f. [3]) 13, 37

2 p. 94 Fr.: τρέφεται ἡ ψυχὴ ἀναλήψει τῶν καλῶν καὶ πράξει τῶν κατορθωμάτων. So erklärt Euth. ganz richtig βρῶσις durch σωτηρία ἀνθρώπων.

1) Vielleicht auch, wie Viele meinten, weil sie eine solche Geisteserquickung, ob im Gefühle oder in der That, hier, bei dem Sam. Weib, nicht erwarten konnten. Nehmen wir übrigens das μήτι u. s. w. der Sprache nach: es hat ihm doch Niemand u. s. w. (29. 8, 22), so liegt darin kein anderer Sinn, als im: hat ihm vielleicht —: nur etwa die freundliche Sorge, dass Jemand ihnen zuvor gekommen sei.

2) Die beiden Schreibarten, ποιῶ rec. und die der neuen Kritik ποιήσω, geben kein verschiedenes Moment zum Sinne der Worte.

3) Die Stellen Matth. 9, 37 f. Luk. 10, 2 vermögen wir also nicht als wirkliche Parallelen zu unserer (mit Lücke) gelten zu lassen.

parall.): den Erfolg als Vergeltung [1]). Die Rede Jesu lässt in diesem Verse Bild und Eigentliches in einander fliessen.

„Sagt ihr nicht, es werden noch vier Monate sein, dann komme die Aerndte?" *Τετράμηνος* ohne Zweifel (das ἔτι beweist es) von der viermonatlichen *Zeit* [2]). Aber diese Worte sind noch nicht Allegorie, dafür würden sie zu hart sein, ob man nun *τετράμηνος* in der allgemeinen Bedeutung nehmen wollte, gehörige Zeit bis zur geistigen Aerndte, oder specieller, von der Zeitdauer bis zu *ihren* geistigen Erfolgen (Schleiermacher). Das ἔτι lässt keinen *allgemeinen* sprüchwörtlichen Sinn zu [3]): aber im localen, den die Rede hat, muss dort und jetzt eben die Zeit für eine Aussaat gewesen sein: und vier Monate war die gewöhnliche Zeit von Saat bis Aerndte [4]). Wie nun Jahresschluss und Anfang die Saatzeit war, musste Jesus (was auch in dem Gesammtinhalt der Capitel liegt) längere Zeit in Judäa verweilt haben vom Pascha her, 2, 23 [5]).

Jetzt aber folgt die Allegorie. Dabei ist aus dem vorangehenden bildlichen Worte hinzuzuverstehen: auch im Geistigen geschehe jetzt die Saat (*λέγομεν ὅτι θερισμὸς ἔρχεται*). Und die Aerndte, der Erfolg,

1) Orig. c. 43 — 45 spricht von sieben Bedeutungen des Aerndtebildes im N. T. Hier bedeute es die tiefere Lehre.

2) Wäre *τετρ.* die viermonatliche Saat (minder zweideutig wäre das *rec.* *τετράμηνον* gewesen, Hebr. 11, 23), so müsste ἤδη gelesen werden, oder doch mit Vielen ἔτι weggelassen.

3) So Grotius: heisst es nicht (*λέγετε*, Matth. 16, 2): vier Monate müssen sein bis zur Aerndte?

4) Der Sprachgebrauch mit vier Monaten für die Zeit von Saat zur Aerndte, wird aus den Juden von Lightfoot und Wetstein, aus Varro von Wetstein dargelegt.

5) Die älteste und gangbarste Auslegung bei den Griechen, auch bei Nonnus, wie bei Augustinus und den Folgg. ist diese, *οὐχ ὑμεῖς* bis *ἔρχεται* noch nicht zur Allegorie zu nehmen. Nur Origenes c. 39 f. fasst, indem er Jesum nur *kurze* Zeit nach dem Pascha sprechen lässt, *Alles* im Verse als Allegorie, und zwar sehr metaphysisch.

ist nicht blos auf diese in Samaria zu beziehen [1]) (und *dieses*, etwa die herankommenden Samariter [2]), sind nicht die Fluren, zur Aerndte reif), sondern es ist überhaupt das *Aerndten* gemeint, das, was überall schon beginne, wovon sich hier eine Spur, eine Anzeige, darstelle. Daher sich denn Christus im Folgenden *gar nicht* (in Beziehung auf die Samariter hätte er es ja gekonnt) das Aerndten beilegt.

„Seht die Felder an, wie sie schon [3]) reif zur Aerndte (ohne die *τετράμηνος* V. 35) sind. Es wird *geistiges* Aufmerken gefordert auf das sich schon entwickelnde, schon um sie her arbeitende, Werk. V. 36 — 38 ist nicht genau geordnet (die Verse stehen eigentlich in umgekehrter Folge, 38. 37. 36 wäre die rechte gewesen), aber der Sinn der Verse ist vollständig, es ist keine unterbrochene Rede. „Die volle Aerndte gehört *euch*, für *mich* hat das Säen gehört: aber auch das Aerndten ist eine *Arbeit* und hat ihr *Verdienst*.“ Die Anordnung der Verse, wie sie der Ev. gewählt hat, ist darum geschehen, um das Verdienstliche und Erfreuliche für die *Jünger* vorangehen zu lassen.

Die Rede hat zugleich einen wehmüthigen und einen ermunternden Charakter. „Der Aerndtende em-

1) Man hat gemeint, der Ev. lasse Jesum auf die Erfolge in Samarien hindeuten AG. 8, 5 ff.

2) Chrysost., Euth., Nonnus: *εἰς πόλιν ἀντικέλευθον ἀείρατε κύκλον ὀπωπῆς πῶς πόλιες* u. s. w. Die allermeisten Neueren sind für diese Auffassung: *gegen* sie De Wette, auch Br. Bauer, doch schon Grotius und Lampe.

3) Es ist nicht angemessen, dem *ἤδη* eine andere Stellung zu geben, als die gewöhnliche. Eine bedeutende handschriftl. Auctorität (von Cyrill ist es zweifelhaft) zieht es zum fg. Verse, und D. Schulz vertheidigt dieses daraus, dass die Joh. Sprache das *ἤδη* voranzustellen liebe (51. 7, 14. 9, 22 and.). Doch nur im Geschichtlichen: und *hier* wenigstens würde es nicht passen. Dagegen hat das, seit Griesbach nicht mehr gelesene, *καί* vor V. 36 etwas Scheinbares: vgl. *καὶ ὁ σπείρων καὶ ὁ θερίζων*.

pfängt Lohn [1]), er ärndtet" (Anwendung des allgemeinen Ausdrucks auf das *geistige* Verdienst) „zu seinem Heile." Denn das χαίρειν zeigt bestimmt, dass von dem Heile des Aerndtenden die Rede sei [2]). Aber der Gedanke, welchen andere Ausleger im εἰς ζωὴν αἰών. gefunden haben: *worein*, als in die Scheuern, nicht *wozu*, geärndtet werde; giebt keinen klaren Sinn [3]).

„Dafür dass" (das Verdienst der *Säenden* wird vorausgesetzt) „sowohl der Säende sich zu freuen habe als der Aerndtende." Καὶ ὁ θερίζων hat den Ton, denn hierauf kam es an. Die *Freude* der Aerndtenden war sprüchwörtlich, freilich meist nur, wenn *sie* zugleich die Säenden gewesen waren (Jes. 9, 3. Ps. 126, 6), und in Hindeutung auf dieses Sprüchwort wird daher auch der sehr allgemeine Ausdruck χαίρειν hier gebraucht.

Nun V. 37: *ich* habe das Säen, V. 39: *ihr* habt das Aerndten. Ἐν τούτῳ hier unter uns, oder in meinem Werke. Ὁ λόγος ist hier anerkannt eine *sprüchwörtliche* Rede, immerhin eine der heiligen Bücher. Denn ähnliche Stellen finden sich auch dort überall, wenn gleich in anderem Sinne als hier [4]). Entweder von einem Unrecht, welches den Säenden widerfahre (vgl. Matth. 25, 24), oder von einer Strafe, dass ein Anderer ärndte was Einer gesäet (Jes. 65, 2 f. Mich. 6, 15. Hiob 31, 8) [5]). Für die sprachliche Auffassung

1) Seinen, den Aerndtelohn: nicht *den* Lohn, den für die Saat (De Wette).

2) Wohl nur Nonnus bezieht es auf die *Geärndteten.*

3) Gewiss liegt aber im εἰς αἰ. ζωὴν der Gegensatz, welchen die Griech. VV. darin finden (vgl. die Ausführungen Cap. 6): der zur πρόσκαιρος ζωή in der gewöhnlichen Aerndte.

4) Dieses ist auch von Lampe bemerkt worden: *contrario sensu ac passim usurpari solebat, adduxit* etc. Im guten Sinne findet er Etwas von der Formel gebraucht 5 Mos. 24, 13.

5) So auch in der classischen Welt, wo das Sprüchwort gebraucht wird (ἄλλοι μὲν σπείρουσ', ἄλλοι δ' αὖ ἀμήσονται): vgl. die Adagienschreiber und Wetstein.

des: ὁ λόγος ἐστὶν ὁ ἀληθινός, ist entscheidend, ob das (gegen Beza's Meinung) recipirte ὁ vor ἀληθινός gelesen werde. Die neue Kritik erklärt sich fortwährend *für* dasselbe, und es ist auch innerlich bewährt. Denn (was doch nur für ἀλ. ohne den Artikel passte) [1]): hier trifft ein das Wort — dafür passt ἀληθινός doch nicht, auch nach der Bedeutung, wahrhaft (Joh. 19, 35). Vielmehr liegt das, es trifft ein, gilt, in dem ἐστίν [2]) aber ἀληθινός ist nicht blos wahr, wahrhaft (wie 2 Petr. 2, 22: συμβέβηκεν αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας), sondern in der gewöhnlichen Johanneischen Bedeutung: im höheren Sinne. „Hier trifft das volle Wort ein.“

V. 38. Im ἀπέστειλα, wie es *jetzt schon* gesagt wird, liegt keine Schwierigkeit, auch nicht im strengen Parallelismus mit den drei ersten. Die Sendung lag in der engeren Gemeinschaft mit Jesus, Senden ist überhaupt bei Johannes mehr ein *innerlicher* Act: oder auch, dieses Senden hat *Grade* bei Johannes (vgl. 17, 18 mit 20, 21). Wenigstens ging diese ἀποστολή nicht erst vom *Tode* Jesu aus: auch bei den drei Evangelisten [3]). Arbeiten, Arbeit: diese Worte, freilich nur im Bilde, werden hier allein vom Werke Jesu gebraucht. Es sind Hauptworte in der Paulinischen Sprache (1 Kor. 15, 10. 2 Tim. 2, 5). Aber ἄλλοι ist sprüchwörtlich, abstract gesagt: es ist nicht zu fragen, *wer* es ausser Jesus noch gewesen sei — der Täufer, Moses und die Propheten, oder gar nur diese (was die ganze Rede aus ihren Fugen reissen würde): vielmehr ist *eigentlich* Niemand als eben Je-

1) Gewöhnlich wird der Satz mit ὁ ἀληθ. so aufgefasst.

2) Daher passt die weniger bezeugte Lesart wohl noch mehr für den Sinn: ἐν τ. ἐστὶν ὁ λό. (ὁ ist dabei weggelassen worden) ἀλ. In der angegebenen Weise fasst es Winer, gegen welchen De Wette.

3) Wenigstens kann in keinem Falle ἀπέστ. und εἰς ελ. mit Kühnoel und Aelteren in der Futurumbedeutung genommen werden.

sus gemeint. Aehnlich 3, 11 [1]). „Ihr seid eingetreten in ihre Arbeit.“ In das Arbeiten, oder in den Erfolg derselben (vgl. *κόποι* 2 Kor. 10, 15).

Wie hier, so wird auch 17, 4 das Werk Jesu dargestellt, als durch ihn selbst schon vollendet, so dass die Seinen nur den Erfolg zu sammeln hätten von der Macht seines Geistes.

Auch hier aber treten jene Grade des Glaubens hervor, von denen öfters sonst die Rede war (21, 11). Denn die hier V. 39 Glaubenden werden im Folgenden (V. 42) als ganz anders gläubig Gewordene aufgeführt, da ja das *οὐκέτι* zeigt, das dieselben gemeint seien, nicht die *πολλῷ πλείους* V. 41.

Die Rede des Weibes (sogleich *λαλιά* genannt, dieses hier *so* dem *λόγος* entgegengesetzt, anders 8, 48 [2])) veranlasst die Samariter, da sie angekommen waren (V. 40), zu bitten, bei ihm zu bleiben. Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch ist dieses Bleiben wohl keins für immer, sondern, wie man es auch meist genommen hat [3]), ein längerer Aufenthalt. Wie es denn heisst, er sei zwei Tage bei ihnen geblieben.

Das Verbot, Matth. 10, 5, in die Städte der Samariter zu gehen, dieses zu der Würdigung dieser

1) Die Erklärung des *ἄλλοι* von Moses und den Propheten ist durchaus die altkirchliche: Origenes (13, 49) möchte etwa die Engel noch hinzuverstehen. Die von Jesus und dem *Täufer* findet sich meistens bei den Neueren. Wie hier, hat es auch Lücke. Die Ansicht Olshausen's, dass Christus hier auch nicht als *Säender* habe erscheinen sollen, sondern als der allgemeine Herr des Hauses (so die Säenden aussendend als die Aerndtenden, Matth. 23, 34. Luk. 11, 49 — ?), giebt keine klare Vorstellung.

2) Derselbe Doppelsinn findet sich im classischen *μῦθος*, dem *λόγος* gegenüber: nach dem Grundunterschiede ist *μῦθος* das Subjective (das Reden) oder die Form (die Art zu reden). (Wyttenbach zu Plutarch S. N. V. 82 f. Holl. A.)

3) Nur Chrysostomus: vielleicht auch Olshausen, welcher wenigstens Chr. erwähnt, *αὐτοὶ ἐβούλοντο διηνεκῶς αὐτὸν κατέχειν* — und interpretirt hierfür den Text des Ev.: *αὐτὸς δὲ οὐκ ἠνείχετο, ἀλλὰ δύο μόνον* u. s. w.

unserer Erzählung so vielfach angewendete, Verbot, lässt sich mit diesem eigenen Bleiben Jesu auf allen Seiten vereinigen. Man braucht jenes Verbot nicht einmal als *unbedingt* zu nehmen [1]).

V. 42. Nun glauben sie um seines *Wortes* willen (*διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ* ist dasselbe mit dem *αὐτοὶ ἀκηκόαμεν*) [2]). Aber gewiss sollen die Samariter hier den *Juden* ehrenvoll entgegengesetzt werden, welche, wenn sie glaubten, nur um des *Wunders* willen glaubten (48. 2, 23 f.) [3]). „Wir haben uns überzeugt, dass er wahrhaft sei der Welterretter.“ Es ist hier bedeutend, ob am Schlusse *ὁ Χριστός* dabei gelesen werde, oder nicht, wie die neuere Kritik entschieden dafürhält. Der *σωτὴρ τοῦ κόσμου* (ob nun im Gegensatze zu *τοῦ λαοῦ* oder nicht) *kann* für sich den Messias bedeuten. Doch möchte der Ausdruck vielleicht absichtlich unbestimmt gelassen worden sein (vgl. 1 Joh. 4, 14); für die Samariter konnte das Bekenntniss des *judäischen* Messias doch nicht angemessen scheinen.

V. 43 beginnt, wie wir dieses oben schon als auch unsere Ansicht bezeichnet haben, die Zeit der evangelischen Tradition, und, wenn gleich die nächste Erzählung, wie alle Johanneischen Wunderberichte, ihre Bedeutung hat (vgl. oben S. 144), so hat doch der Evangelist dieselbe mit dieser Ausführlichkeit wahrscheinlich in der Absicht gegeben, auf jenen traditionellen Ausgangspunct hinzudeuten.

Καὶ ἀπῆλθεν, welchem äusserlich Viel entgegensteht, wenn es sich gleich noch in dem Text erhalten

1) Aber die Ausgleichung unserer Erzählung mit *Luk.* 9, 52 f. bei Euthymius: dort sei man in eine *κώμη* gekommen, hier in eine Stadt, würde lächerlich sein, wenn ihr nicht etwa eine Tradition von dem verschiedenen Geiste der Samar. Stadt- und Landbewohner zum Grunde gelegen hätte.

2) Gewiss würde wenigstens eine überkecke Fälschung die Gelegenheit wohl benutzt haben, von diesem, so unbestimmt erwähnten, *λόγος* Christi Etwas aufzuführen.

3) Dieses haben auch Alte und Neue immer bemerkt.

hat, ist auch der Sprache dieses Evang. nicht angemessen. Das ἀπελθεῖν, das passende Wort für eine *neue* Reise, gehört der eigentlichen *Abreise* nach Galiläa an, und dafür war es schon 4, 3 gebraucht worden. Die *Jünger* werden (auch 5, 1) nicht mit erwähnt, wie oben 2, 2. Sie gelten also nun schon ganz als Eines mit ihm. Wie denn bei den drei Evangelisten diese Jünger hier förmlich berufen werden. Eben darum mögen wir auch nicht annehmen, sie seien nicht mit bei den Samaritern geblieben, sondern vorausgegangen nach Galiläa [1]).

Die Schwierigkeiten des 44. V. neben dem 43. und 45. sind bekannt, wenn man ἰδία πατρίς von Galiläa versteht, wie es natürlich scheinen könnte: von *Nazaret*, auch mit der Anwendung desselben Sprüchworts wie hier, wird es gebraucht Matth. 13, 54. 57. Mark. 6, 1. 4 f. Luk. 4, 24. Die Erklärung, welche, diesen anderen Stellen gemäss, πατρίς von Nazaret versteht, oder von Kapernaum oder von Kana [2]), und ἡ Γαλιλαία von der übrigen Landschaft, trägt offenbar Etwas in die Stelle hinein; es würde dann wenigstens geschrieben worden sein, εἰς τὴν Γαλιλαίαν γῆν (vgl. 3, 23) [3]), oder sicherer noch V. 42 das Negative, nicht nach Nazaret [4]). Eine andere Deutung (bei Meyer)

1) Lücke's Vermuthung.

2) Von Nazaret verstehn es Cyrill und Nonnus (μούνην δ' οὐκ ἐπάτησεν ἑὴν ζηλήμονα πάτρην), Grotius u. s. w., auch Olshausen. Von Kapernaum (der ἰδία πόλις Matth. 9, 1) Chrysostomus und welche ihm folgen (Euth.: nicht ἰδικῶς nach Kapern., sondern καθόλου nach Galiläa). Augustinus, viel hin und her redend, indem er offenbar nichts Bestimmtes zu sagen wusste, tr. 16, scheint Kana zu verstehen. Auch der Syrer verstand πατρίς von der Stadt Jesu: ungewiss welcher.

3) Es müsste denn angenommen werden, dass der Name Γαλιλαία in dem Volksgebrauche bisweilen eine *engere* Bedeutung gehabt habe, bald das obere, bald das niedere Galiläa bezeichnend, wie aus Josephus Lightf. Harm. I. 489 dieses, Lampe jenes erweisen wollen.

4) Dagegen brauchte πατρίς in der Bedeutung, Vater*stadt*,

hat keinen sicherern Anhalt in dem Texte: diejenige, welche in das ἀπῆλθε den Sinn legt: jetzt erst ging er dahin [1]), dieses aber mit Recht nicht auf den Aufenthalt von zwei Tagen V. 42, sondern auf das längere Verweilen in Judäa V. 35, bezogen: wenigstens müsste dann V. 45 δέ stehen, nicht οὖν. Und wenn man ferner (mit Lücke) dem γάρ V. 44 seine nächste Beziehung nicht im 44. V., sondern im 45. anweisen wollte, was doch sprachliche Schwierigkeit hat [2]) („er ging dahin, und, wie er gesagt hatte, dass die galiläischen Juden nur um der Zeichen willen glauben könnten, dieses geschahe“): dem steht entgegen, theils, dass das Benehmen der Galiläer doch V. 45 wie ehrenwerth dargestellt zu werden scheint, theils, dass vom Geglaubten um der Wunder willen das μὴ ἔχειν τιμήν V. 44 sicher zu hart gesagt wäre. Auch wenn man dem γάρ die Bedeutung von καίπερ beilegen möchte [3]), müsste V. 45 nicht οὖν, sondern δέ stehn.

Es ist daher keine Hülfe, und demgemäss wurde es neuerlich [4]) ausgesprochen, dass die Schwierigkeit der Stelle unbegreiflich sei: man muss mit Origenes

nicht aufzufallen, da man ja meinen könnte, es sei diese Bedeutung in dem traditionellen Worte Jesu bekannt gewesen.

1) Eigenthümlich anders legt Theophylakt in das ἀπῆλθε Bedeutung: „er ging hin, aber *blieb* nicht.“

2) In gleicher Weise hat Tholuck dem γάρ seine Beziehung erst auf V. 45 gegeben, doch so, Johannes wolle sagen, dass er die freundliche Aufnahme der Galiläer nur darum *erwähne*, weil Jesus sonst gesagt habe u. s. w. Hierzu möchte die Rede doch wohl zu ungewöhnlich gefügt sein.

3) Kühnoel nach Aelteren, gegen welchen Lücke gesprochen hat. So *übersetzt* könnte γάρ allenfalls werden, wo es die, vielleicht nachweisbare, Bedeutung, *enimvero*, hat. Dabei wurde gewöhnlich (doch auch von Anderen, z. B. von Beza, nur ist dieses nicht, wie L. de Dieu angiebt, ein eigener Ausweg gewesen, die Schwierigkeit zu heben) ἐμαρτύρησεν in Plusquamperfectbedeutung genommen.

4) Von *Schwegler* in Zeller's Zeitschr. 1. 1. 167.

(auch Schleiermacher meinte es so) [1]) *πατρίς* von *Judäa* verstehn. Aber doch, wie Origenes, nicht vom Vaterlande *Jesu* [2]) (wenn gleich Judäa beim Johannes Jesu näher steht, ja das Nächste ist) [3]), sondern vom Vaterlande der Propheten [4]). Hierzu 7, 52 verglichen, dass kein Prophet aus Galiläa komme. Und so geht nun die Erzählung mit *οὖν* V. 45 ganz in gehöriger Weise fort [5]). *Ἐμαρτύρησε* fassen wir wohl am natürlichsten von *fortwährenden* Reden dieses Sinnes.

V. 45. Es sind nicht *gewisse* Galiläer zu verstehen, dass sie ihn freudig, mit Ehren, aufgenommen hätten (*δέχεσθαι* Kol. 4, 10), solche, welche gesehen hätten, was er gethan hatte [6]) am Feste (vor dem Volke, oder am eben vergangenen Feste [7])): sondern die Galiläer überhaupt, *weil* sie *gesehen* hatten. Sonst wäre ja auch der Beisatz überflüssig: *καὶ αὐτοὶ γὰρ ἦλθον εἰς*

1) Zeger nennt für diese Meinung auch Ambrosius, Hilarius und Hieronymus an Einer Stelle. Auch Maldonatus hat sie.

2) Eigenthümlich Schleiermacher (Hom. 309): „theils, weil Chr. als hervorgehend aus dem Hause Davids gedacht wurde, theils, weil er da die Taufe — empfangen und sein öffentliches Leben begonnen hatte."

3) Vgl. zu V. 3. Br. Bauer S. 149: Judäa, seine ideale Heimath.

4) So auch Origenes 13, 54: *πατρὶς τῶν προφητῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἦν, καὶ φανερόν ἐστι τιμὴν αὐτοὺς παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις μὴ ἐσχηκέναι* — vgl. AG. 7, 52. Hebr. 11, 37.

5) Die Gegengründe bei Lücke S. 616 ff. sind (ausser dem, auf welchen auch dort wenig gegeben wird, dass Joh. Nichts von der Geburt Jesu zu *Bethlehem* berichte): dass Jesus jetzt ja nicht Judäa verlassen habe, sondern Samarien (vgl. jedoch das *διέρχεσθαι* oben V. 4), und, dass er ja eben Ehre gefunden habe in Judäa (4, 1 vgl. 2, 23. 3, 26 ff. — aber es ist ja das Thema dieses Evangelium, die judäischen Erfolge Jesu als werthlose, vorübergehende Erscheinungen darzustellen).

6) Origenes 13, 55 erinnert wieder wie 2, 24 bei diesen Zeichen an die Tempelscene Cap. 2. Doch *hier*, sofern jenes eine *Tempelreinigung* gewesen.

7) Dass dieses Fest das *Pascha* aus 2. Cp. sei, kein anderes dazwischen, ist seit Lampe nicht wieder ausdrücklich erwiesen worden.

τὴν ἑορτήν. Dieser Beisatz nun ist entweder einfach geschichtlich, oder Joh. setzt ihn der verachtenden Meinung über Galiläa entgegen, wie wenn sie dem Heiligthume ferner gewesen wären, ob nun der jüdischen, oder der zu den Heiden gekommenen. Aber die *αὐτοί* sind wohl die Galiläer im Allgemeinen, nicht die eben hier [1]).

Die Geschichte V. 46 — 54 halten wir bestimmt für dieselbe bei zwei von den ersten (Matth. 8, 5 — 10. Luk. 7, 1 — 10) [2]), und, wie gesagt, wir finden nur eben*darum* die Erzählung hier für Johannes bedeutend. Gewiss sind Zeit und Inhalt sich ganz gleich in den beiden Erzählungen. Nun mag es unentschieden bleiben, ob die Differenzen (welche im Kleinen auch zwischen Matthäus und Lukas Statthaben) überhaupt als Abweichungen der Tradition aufzufassen seien, oder

1) Die Erwähnung von Kana V. 46, dass er dahin zurückgekehrt sei, braucht keine besondere Bedeutung zu haben. Die KVV. indess durchaus, auch Neuere, meinen, der Ev. wolle Jesum das dort Geschaffte, Bereitete pflegen, *fördern* lassen.

2) *Eine* Begebenheit in den drei evangelischen Erzählungen nahm bestimmt Irenäus an 2, 39 (die Erzählungen aus dem Leben Jesu sind hier ganz nach Johannes, aber von dieser Begebenheit heisst es: *filium Centurionis absens verbo curavit*). Die Eusebianischen Kanones (3. Kanon) setzen die Einheit voraus, Chrysostomus erwähnt, misbilligend, dasselbe als Meinung *Einiger*, und so die ihm folg. Griechen. Nonnus verarbeitet die beiden Erzählungen mit einander (*ἰθύνων στρατιήν — φέρων πεπεδημένα γούνατα*, was einen Paralytiker beschreibt, wenn er gleich auch das Fieber daneben erwähnt). Die Kirche weiterhin setzt die *Verschiedenheit* schlechthin voraus: nur die *chronologische* Frage blieb offen, welche Begebenheit zuerst anzusetzen sei. Vor Semler vermuthete Wetstein, in Beziehung auf Eusebius, die Einerleiheit des *Geschichtlichen* in der Erzählung. Die meisten Neueren haben sich für *diese* Annahme (Hase L. J. S. 106. 3. A.) entschieden; eben darum räumen sie ein, dass die *Tradition* sich dabei nach mehreren Seiten hin frei gebildet habe. In gleicher Weise denn auch die Gegner des 4. Ev. oder aller zugleich. Lücke und Tholuck, mit ihnen Olshausen, auch Meyer, entscheiden sich für wirkliche Verschiedenheit der Ereignisse.

ob unser Evangelist sich der Tradition habe gegenüber stellen wollen. Bei jenen Beiden ist Jesus, das Wunder thuend, zu Kapernaum, hier zu Kana — bei dem Manne ist vielleicht keine Verschiedenheit: es ist auch hier möglich, an einen Heiden [1]) und einen Krieger zu denken — über den Kranken differirt Joh. vielleicht nur mit Lukas, der ihn ausdrücklich einen Sclaven nennt — über die Krankheit vielleicht nur mit Matthäus, denn bei Lukas ist sie unbestimmt. Aber die Bitte ist bei Johannes eine andere: Jesus soll zum Kranken herabkommen: sie ist also einestheils zuversichtlicher, indem der Mann nicht annimmt, dass er etwas zu Hohes anspreche, anderntheils minder gläubig, indem er nur von der Gegenwärtigkeit Erfolge erwartet.

Ἦν τις — ἐν Καπερναούμ. Gewiss war der Mann, wie der kranke Sohn, in Kapernaum, und das *οὗ — ἠσθένει* ist als Zwischensatz zu nehmen [2]). Schon das *ἀπῆλθε* beweist es, von demselben Orte würde es *ἔρχεται* heissen, und beim *καταβῇ* würde dabeistehn *εἰς Καπερναούμ*. *Βασιλικός* soll uns nicht beschäftigen: aber ohne Zweifel steht es mit Herodes Ant. im Zusammenhange. Die alte Kirche machte ihn gern zum Anverwandten des Herodes [3]). V. 47. „Der Sohn *ἤμελ-*

1) Für die *jüdische* Eigenschaft des Mannes ist vor Allem das *πρὸς αὐτόν — ἴδητε* V. 45 geltend gemacht worden. Wäre nun auch das *πρὸς αὐτόν* nothwendig, *zu ihm*, d. i. ihn meinend, nicht blos, *an* ihn; so könnte man ja doch immer meinen, es sei von einer Verkehrtheit *der Zeit* und *dieser Menschen* überhaupt die Rede. Doch, wiewohl die Scene der Erzählungen dann bedeutend verschieden sein würde: wir wollen auch diesen Punct, ob Heide oder Jude, gern freigeben.

2) So ist die Interpunction von Beza zuerst genauer gestellt worden.

3) Ja Origenes lässt (13, 57) sogar die Vermuthung zu, dass der Mann zufällig in Galiläa anwesend, aus Cäsar's Haus (*οἰκία K.* Phil. 4, 22) gewesen sei. An dem *regulus* der Vulg., auch als *βασιλίσκος* in griechische Handschrr. gekommen, hält, obwohl schon Hieronymus dagegen gesprochen hatte (er will das *βασιλι-*

λεν ἀποθνήσκειν.“ Hieraus ist das ζῆν V. 50. 51 zu erklären, und dieses also ein Beispiel für die unbestimmte Bedeutung des letzteren Wortes, in welcher es sowohl Leben überhaupt, als volles und bleibendes Leben ausdrückt.

V. 48. Gewiss ein tadelndes Wort, aber an das Volk gesprochen, nicht zum Bittenden, denn dieser forderte nicht ein Zeichen zum Glauben, sondern damit ihm geholfen würde, und er kam ja schon mit Glauben heran. Und der Sinn ist nicht, mit dem Ton auf ἴδητε, *sehen* nur wollten sie das Wunderbare [1]): denn die Galiläer *hatten* ja gesehen, V. 45, und der Wunderglaube, welcher mit dem *Hören* zufrieden ist, kann eben so roh oder noch roher sein als der, welcher das Wunder zu schauen verlangt. Eher würde der Sinn passen: dass sie das Wunder *an sich* erfahren möchten (und *so* könnten die Worte auch dem Basilikos gelten sollen) [2]). — Aber es ist vielmehr eine von den Stellen, in welchen zwar nicht das Wunder, aber der Wunderglaube und das Wundersuchen herabgesestzt wird: bei Johannes im Gegensatze vom Glauben an seine Person und sein Wort. Σημεῖα und τέρατα findet sich bei Joh. hier allein [3]), und bei ihm

κός lieber durch *palatinus* übersetzen), das Mittelalter und die Röm. Kirche fest: es verschieden deutend. Auch Nonnus: βασιλήϊος ἀνήρ. Chrys. zweifelt über die Bedeutung des Namens: Königs*diener* hat der Syrer. Lightf. findet die Herodianer der zwei ersten Evv. in dem Worte, und zwar als eine jüdische Schule, die des Schammaï.

Die Combination der Gattin des Chusa, Herodes Ant. Dieners, Luk. 8, 3 mit dem Glauben des gesammten *Hauses* hier V. 53, findet sich bei vielen Aelteren, doch gerade nicht in der alten Kirche.

1) So vornehmlich Bengel und *Storr*, üb. den Zweck — Joh. 42, und Opuscc. 3. 85 s.

2) Gegen die Auffassung der Worte als *Frage* spricht Euthymius.

3) Die verschiedenen Zusammenstellungen der beiden Worte in der biblisch- und der classisch griechischen Sprache vgl. bei

wird wohl durch τέρατα das σημεῖα genauer bestimmt, als etwas Aeusserliches; denn σημεῖα wird bei ihm auch von den Erscheinungen der *inneren* Herrlichkeit gebraucht. V. 49, wie in entschuldigender Antwort, wird die Bitte erneut: das Wort Jesu war als abschläglich verstanden worden. V. 50. „Der Mann glaubte dem Worte, welches Jesus zu ihm gesprochen hatte:" dieses Glauben wohl zugleich zur Ehre desselben, und als Bedingung des Erfolgs erzählt.

Für den Wunderglauben, wie für die natürliche Deutung würde es Nichts austragen, ob man das Ausserordentliche in die Fernsicht oder in das Fernwirken setzen möchte: und das Wort, σημεῖον, dürfte auch für jenen Begriff ganz angemessen sein (vgl. 1, 51 mit 5, 20). Aber in jenem λόγος ist wohl zugleich eine fernwirkende *Kraft* gemeint.

V. 51. Ἤδη gehört zum ἀπήντησαν. „Schon entgegen kamen [1]) sie ihm." Aber die Zeit, in welcher es besser mit ihm geworden, ihn das Fieber verlassen habe, wird angegeben V. 52: *gestern* in der 7. Stunde. Nehmen wir hier den jüdischen Tagesanfang mit Abend an, so liegt keine Schwierigkeit in dem *gestern*, bei dem kurzen Wege von Kana nach Kapernaum. Sonst würde blos der Evangelist das Unangemessene darin nicht gefühlt haben, dass der erregte Vater auf diesem Wege habe übernachten können [2]). V. 53. Πιστεύειν ohne Beisatz selten bei Johannes (1, 51): aber

Lücke 620: dazu Wyttenbach zu Plutarch. Mor. II. 220 Lips. Bei den Griechen steigern sich die Worte (so erklärt sie auch Origenes hier 13, 60 σημ. καὶ ἐπὶ τῶν μὴ παραδόξων). In der bibl. Sprache scheint sonst gewöhnlich τέρας die Bedeutung von Wundern in der Natur, σημεῖον von denen im Menschenleben zu haben.

1) Ὑπήντησαν Lachm.: die Variante auch in der classischen Kritik häufig. 11, 20. 30. 12, 18 ist ὑπαντᾶν die gangbare und unbestrittene Schreibart.

2) Selbst Lampe so, und ein Zeichen des Glaubens darin findend: *non festinans, sed animo tranquillo et pacato* —

hier in der gewöhnlichen apostolischen Bedeutung, gläubig werden überhaupt. Auch von dem Gläubigwerden einer Familie ist in den Evangelien hier allein erzählt worden.

Auch das V. 54: von Neuem ein zweites Zeichen [1]), scheint wieder eine bestimmte Beziehung zu geben auf die Tradition, in welcher *dieses* Wunder zu den allerersten gehörte. Aber unser Evangelium lässt nun bis zu der Erzählung Cap. 11 die *blossen* Wundererzählungen weg. Fortan werden solche Berichte immer nur im Zusammenhange mit Reden und als historische Grundlagen von ihnen gegeben.

Cap. 5. V. 1 führt eine neue Reise nach Jerusalem ein, mit unbestimmter Zeitbestimmung [2]). Es könnte scheinen, als führe das beglaubigte *ἑορτὴ τῶν Ἰουδ.* (nicht *ἡ ἑ.* [3])) darauf, dass nicht das Pascha zu verstehen sei. Dieses war auch im Allgemeinen die Meinung der alten Kirche, und hierauf baute die Tradition, indem sie von drei Paschafesten sprach während des öffentlichen Lebens Jesu (2, 13. 6, 4. 12, 1). Denjenigen, welche sonst und neuerlich dennoch hier

1) *Ἐλθὼν — Γαλιλαίας* gehört genau zum *πάλιν δεύτερον* (21, 16, vgl. *π. ἐκ δευτέρου* Matth. 26, 42. AG. 10, 15, also nicht mit einigen Aelteren *πάλιν* vom *δευτ.* zu trennen und zu *ἐλθὼν* zu nehmen); aber die Worte sollen wohl nicht blos bedeuten: bei einer *Ankunft* in Gal. habe Jesus beidemale das Wunder gethan — sondern soviel als, *in* Galiläa. Es wird dieses *so* ausgedrückt, wieder in jener Johanneischen Eigenthümlichkeit, nach welcher *Judäa* das eigentliche Land Jesu ist („gekommen nach Galiläa").

2) Lücken's Kanon, dass die Joh. Sprache *μετὰ τοῦτο* (2, 12. 11, 7. 11. 19, 28) stets bei *un*mittelbarer Zeitfolge gebrauche, sonst *μετὰ ταῦτα*, hat wenigstens *das* Wahre in sich, dass die Formeln nicht geradezu dasselbe bedeuten in dem Sprachgebrauche unseres Ev. Nur scheint *μετὰ ταῦτα* sich mehr auf allgemein Erzähltes, *μετὰ τοῦτο* mehr auf Einzelnes, Reden oder Ereignisse zu beziehen.

3) Das, mehr in gewöhnlichen Hdschrr. bezeugte, *ἡ* vor *ἑορτή* hat niemals kritische Bedeutung erhalten.

4) Wenn man auch in dieser Stelle, wie oft bei Johannes

ein Pascha fanden [1]), machte nur die Stelle 6, 4 eine Schwierigkeit [2]), welche sie bald übergingen, bald verschieden zu lösen suchten [3]). Am häufigsten dachte man von Altersher an Pentekoste [4]): doch hat man Ursache, die Scene in Samaria (4, 35) schon weit über diese Zeit hinaus zu setzen: es wäre auch unmöglich

(vgl. zu 2, 22), ἑορτή in der Bed. Fest*feier* verstehen will, bleibt freilich immer ein κατ᾽ ἐξοχήν in den Worten. Aber wir meinen, dieses streite so wenig mit der Hinweglassung des Artikels, dass diese Art zu sprechen gerade eben dem κατ᾽ ἐξ. am meisten angemessen sei. Die von Grotius citirten Stellen, Matth. 27, 15. Mark. 15, 6. Luk. 23, 17, gehören allerdings hierher. Schon das Chron. Al. in der anzuf. St. findet dasselbe in der Weglassung des Art. Aber als entschieden nehmen wir an, nicht nur, dass der Schriftsteller an ein *gewisses* Fest gedacht habe, sondern dass er es auch habe bezeichnen, nicht unbestimmt *lassen* wollen. Hätte er auch nicht einen *chronologischen* Plan gehabt in seinem Ev.; aber die Reisen Jesu nach Jerusalem werden doch bei ihm zu bestimmt bezeichnet. Wir mögen es also Lücke nicht einräumen, dass dieser Evangelist die Feste nur da bezeichnet habe, wo etwas auf die Art ihrer Feier angekommen sei.

1) In alter Zeit Irenäus a. O. (vgl. Massuet das.), Euseb. 1, 10, Chron. Alex. 512 Rader. Um Daniel's willen (vgl. das Folg.) nur Hieronymus und Theodoret. Die Lat. K. wohl immer vorzugsweise: daher hier auch Rupert für ein Pascha spricht, und mit Beziehung auf 4, 35.

2) Schwierigkeit durch die Kürze der Zeit zwischen diesem und dem Pascha c. 4, von der schon Origenes (13, 39 στενοχωρεῖ τὸ ἀκόλουθον τῆς ἱστορίας). Kritische Abhülfen sind zu d. St. zu erwähnen.

3) Uebergangen hat dieses folg. Pascha Irenäus: aufgehoben wurde die Schwierigkeit mannichfach, wenn man jenes Pascha eben für das nächstfolgende hielt, und die Wirksamkeit Jesu für fast vierjährig (τετραέτης Euseb., Chron. Alex.). Die Erklärung von 6, 4, ἐγγύς bedeute das eben*vergangene*, ist Paulus eigen: aber sie ist gegen jeden, und gegen den Johanneischen, Sprachgebrauch.

4) Die griechischen Väter durchaus, Cyrill wie Chrysost. und dessen Nachfolger. Nonnus *übergeht* die ganze Erwähnung des Festes. Auch Calvin und Beza so, wie Maldonatus. Am genauesten hat Bengel diese Meinung von der Pentekoste ausgeführt: vgl. Lücke z. u. St.

gewesen, Alles von 2, 13 an in einen so kurzen Zeitraum einzuordnen: und das Pentekoste nach dem Pascha 2, 13 sollte es doch sein. An das Laubhüttenfest hat man selten gedacht [1]): es würde auch bestimmter bezeichnet worden sein, wie 7, 2 geschehen ist, und auch dieses war ohne Zweifel schon in Samaria vorüber.

Aber es haben sich, vornehmlich seit Petavius, Viele für das Fest Purim entschieden, Einen Monat vor dem Pascha [2]). Und wäre dann von Jesu das Pascha darnach (6, 4) nicht in Jerusalem gefeiert worden, so würde man hier schon die Judensitte finden können, welche das Purimfest dem Pascha gleich achtete. Aber es wird wohl Vielen so gehen, dass sie sich eine solche *vorzugsweise* Theilnahme an diesem, nach Idee und Feier rohem, Purimfeste bei Jesu nicht wohl denken können [3]). Vielmehr meint Johannes doch wohl ein Paschafest, und 6, 4 ein neues, nicht von ihm besuchtes [4]). Ob indessen Purim oder Pascha zu verstehen sei, jedenfalls wird nach dem Johanneischen

1) Die Harmonisten, welche Coccejus folgten. Doch findet De Wette die Ann. noch am wahrscheinlichsten.

2) Für das Purimfest spricht nach *J. Kepler*, den er ausdrücklich erwähnt, ausführlich Petavius zu Epiph. haer. 28. Animadvv. II. 203 ss. Col. Durch Hug ist die Meinung neuerlich sehr geltend geworden (Einl. N. T. 2. 227 ff. 3. A.): für sie u. A. Tholuck, Olsh.; als *bestimmt* sieht es Meyer an. Auch *Winer* Realwb. A. Purim.

3) Die Gründe gegen Purim sind von Hengstenberg Christol. A. T. 2. 560 ff. (hier im Zusammenhange mit der Auslegung von Daniel's 70 Wochen) zusammengestellt. *Zwei* lassen wir für uns weg, den *einen*, dass Purim nie am Sabbat gefeiert worden sei; denn unsere Stelle sagt nur, dass unter der Anwesenheit Jesu in Jerus. Sabbat gewesen sei: den *anderen* von der typischen Bedeutung des Kranken.

4) Für ein Pascha: Scaliger (er nahm 5 Pascha im Leben J. an), Grotius, Basnage ann. 1. 282 ss., Lampe — Paulus, Kühnoel, viele Andere. Lücke hat, nach einer trefflichen Auseinandersetzung, sich nicht bestimmen mögen.

Berichte in die Zeit einiger Monate (4, 42 bis 6, 1) Alles zusammengedrängt, was bei den drei Ersten den Raum einnimmt Matth. 4—14, Mark. 1—6. Luk. 4—9, und alle dort folgenden langen galiläischen Erzählungen fallen in die hier so kurz dargestellte Zeit von 6, 1 — 7, 2. Bei Lukas findet sich 9, 51 jene halbe Spur einer Reise Jesu nach Jerusalem um diese Zeit hier, Joh. 5.

Aber die folgende, vielfach streitige, Erzählung beginnt mit einer Localität. Ob ἔστι (*rec.*) oder ἦν gelesen werde, ist gleichgültig: ἦν würde, wie 19,20 [1]), nicht gerade auf etwas nicht mehr Vorhandenes hindeuten, sondern nur die Scene für das Folgende vorbereiten („es fand sich —“). Die Lesart des Folgenden ist *dreifach:* die handschriftlich bezeugteste: es ist am Heerdenthore ein Teich (ἐπὶ, oder auch ἐν, τῇ προβατικῇ κολυμβήθρα), *dann* die des vormals gewöhnlichen Textes [2]): es ist am Heerdenteiche die Bethesda (ἐπὶ τῇ προβ. κολυμβήθρα ἡ —), und die sehr beglaubigte, es ist ein Heerdenteich, Bethesda (ἔστι — προβατικὴ κολυμβήθρα) [3]). *Für* die erste Schreibart spricht die sichere Nachricht von einem

1) Nach dieser Stelle ist auch wohl das ἦν und vornehmlich durch die griechischen Exegeten hier hereingekommen, welche es vorzugsweise haben.

2) Also die vormal. *recepta*, seit der Elzevir'schen Ausg. von 1633 (wie Wetst. schon bemerkt und wie diese vor uns liegt). Beza schreibt die Lesart unrichtig dem Theophylakt zu: dieser hat die dritte, hier erwähnte. Aber die Lesarten der lateinischen Kirche: *super probatica piscina — in inferiorem partem* (προβαίνουσαν!) *natatoriae* — deuteten auf jene Schreibart hin. Und sie war also nicht lediglich aus einer Conjectur hervorgegangen (Lücke).

3) Oder, wie es Gersdorf Beitrr. 58 f. stellen will: ἡ προβ. κολ. ἡ λεγομένη (das λεγομένη ist auch äusserlich, doch minder bedeutend, bezeugt, und ἐπιλεγ. stände so hier allein). Diese Lesart mit der *probatica piscina* (vom Waschen der Heerden) ist die der griech. Ausleger, sie ist auch bei Eusebius und Hieron., und auch im Mittelalter und geographisch die gangbare.

Heerdenthore in der Nähe des Tempels (Neh. 3, 1. 32. 12, 39: Euthymius spricht blos von einem *Orte*, Heeidenplatz genannt [1])): *gegen* die zweite, dass in der Art unseres Evangelium gewiss beim lokalen Namen Βηθεσδά eine genauere Beziehung Stattgefunden hätte, *was* diese Bethesda gewesen sei; *gegen* die dritte, dass προβατικῄ (ohne Artikel) in der gangbaren Lesart nicht als Name der κολυμβήθρα, sondern als Eigenschaft desselben, stehen, und dieses keine klare Vorstellung geben würde; sonst aber eben nur eine προβατικῄ als *Thor* bekannt ist. Also ist Bethesda der Name des *Teiches* gewesen; *Beiname*, wenn ἐπιλεγομένη ächt ist und Bedeutung hat [2]): Stäte des Erbarmens, der Liebe, ob nun der menschlichen oder der göttlichen [3]). Die Schreibung, *Bethesda*, ist gewiss die richtige: *Bethsaida* war wohl nur eine Verirrung der Lateiner [4]); dem Βέζεθα oder Βήζεθα (der *neue* Anbau von Jerusalem, Joseph. 5, 4, 2) Wetsteins, worauf viele andere Schreibungen hindeuten [5]), steht

1) Auf einen *Ort* bezieht es auch wohl Nonnus: ἐν εὐύδρῳ προβατικῇ (Passow προβατείη); auch Bengel. Der Syrer u. A. übergehen die Worte ἐπὶ τῇ προβατικῇ.

2) Aus dem ἐπιλεγ. erklären Meyer u. A. das Schweigen des Josephus von dem Teiche.

3) Nach der Ableitung von אשדא, *effusio* (schon vor Calvin, welcher es billigt — dann b. Reland Paläst. 856, L. de Dieu u. A.), will Wagenseil zum Tr. Sota 308, auch bei Wetst. zu d. St., eine Spur des Teiches im Tr. Joma nachweisen: aber als eines Abflusses vom grossen Wasserbecken im Tempel. Die Erklärung, *Haus des Erbarmens*, findet sich schon bei dem Syrer. Die Griechen übergehen durchaus den, ihnen fremden, Namen Bethesda.

4) Wir glauben nicht, dass die, des palästin. Idioms so unkundigen, Lateiner mit Bethsaida, der Abstammung des Namens gemäss, hätten eine besondere Bedeutung (Fischteich) verbinden wollen, wie Drusius, Lampe u. A. annahmen.

Lightf. hält den Namen κολυμβήθρα fest, und hält den Teich für einen Ausfluss von Siloa, und für Reinigung der *Menschen* bestimmt. Im Sinne der Erzählung ist dieses gewiss nicht.

5) Βηζαθά Eus. (Hier. hat *Bethesda)*: jenes auch in Handschriften. Hier Βελζεθά, *Belzatha*, *Betzetha*. Olshausen bemerkt

schon das *πέντε στοὰς ἔχουσα* entgegen, welches sich nur auf Einen Hausraum beziehen kann. Den Teich umgaben diese fünf Hallen, fünf offene Häuser; sowie er wohl den Namen von denselben erhielt, so heisst es hier auch, *er* habe die Hallen gehabt. Die Oertlichkeit, ausser unserer Stelle bekanntlich nirgends gleichzeitig erwähnt, ist erst in der *christlichen* Topographie bestimmt worden [1]).

V. 3. *Κατέκειτο*, nicht in der allgemeinen Bedeutung von Kranksein, sondern: hülfesuchend, wartend lagen sie da [2]). Die *ἀσθενοῦντες* sind wohl verschieden von den folgenden Drei: es sind innerlich Kranke. *Ξηροί* hier allein, als Bezeichnung eines *allgemeinen* Leidens (anders Matth. 12, 10. Luk. 6, 6. 8), ob nun Gliederkranke, oder Abzehrende gemeint seien.

Auch von einem solchen, heilsamen, ja Wunder*wasser* zu Jerusalem hat die Sage sonst nirgends Etwas berichtet. Aber die Erzählung hat das merkwürdige Geschick gehabt, dass auch in der alten Kirche Viele die Kraft dieses Wassers für *natürlich* gehalten haben [3]), ob sie nun V. 3. 4 nicht lasen, oder den

mit Recht, dass diese Schreibungen von solchen hergerührt haben, welche Localkenntnisse besassen.

1) Die Oertlichkeit nach den mittelalterlichen Traditionen (seit 13. Jahrh.) ist wieder von Schubert dargestellt worden, II. 516 f. (vgl. Abbild. 21). Aber sie ist, selbst die der *προβατικὴ πύλη*, vormals für das jetzige Stephansthor gehalten, von Robinson zerstört worden: I. 159. 386. II. 136 ff.

2) Das gangbare Wort hierfür: wie *κατακλίνειν* Aristoph. Plut. 662.

Πλῆθος πολύ, mit dem minder gewöhnlichen Beisatze, dieser in der äusserlichen Kritik zweifelhaft, ist wohl das ursprüngliche gewesen.

3) *Παραδόξως πεφοινιγμένον ὕδωρ* des Einen von zwei Teichen bei Euseb., *mirum in modum rubeus* Hier.: abentheuerlich genug *noch* von der alten Blutarbeit der Priester, *ἴχνος ὥς φασὶ φέρουσα τῶν πάλαι ἐν αὐτῇ καθαιρομένων ἱερήων* (Hieron.: *antiqui in se operis signa testatur)*. So schlug freilich die natürliche Erklärung in eine sogar enorme Wundervorstellung über. Theophylakt erwähnt es nur als verbreitete Meinung (*εἶχον οἱ*

Inhalt der Verse nur für ein heiliges Bild gehalten haben: übrigens nach der richtigen Einsicht, dass es *hier* nicht auf ein Wunder ankam, sondern eines von *Jesu* erzählt werden solle, ja dieses gerade einer *natürlichen* Kraft, als Ersatz derselben, angemessenst entgegenstände. Der Kirchenglaube meinte sogar bisweilen (Tert. bapt. 5., c. Jud. 13), dass jene Kraft des Wassers seitdem aufgehört habe [1]). Aber, in welche Zeit man auch diese evangelische Erzählung setzen wollte, ohne eine vorhandene *Sage* dieser Art hätte in der That eine monstrose Phantasie dazu gehört, die Erzählung zu ersinnen [2]).

Doch nun ist die Stelle, entweder vom ἐκδεχομέ-

πολλοὶ τὴν ὑπόληψιν), dass es *damals* so gewesen (*θειοτέρα δύναμις* des Wassers vom Waschen der Eingeweide).

Nonnus führt das Bild einer, von Zeit zu Zeit aufsprudelnden Quelle durch: bei V. 4 *ἅλμασιν αὐτομάτοισιν* — *ὀρχούμενον ὕδωρ* — bei V. 7 *πηγῆς θυιάδος αὐτοέλικτον κυρτούμενον ὕδωρ* — und: *ἀφρὸν ἀερσιπότητον ἐρευγομένης ἀσαμίνθου* (denn als so Etwas, Badegefäss, gilt dem Nonnus diese *κολυμβήθρα*, worüber Heinsius ausführlich gesprochen hat).

1) Bengel findet sogar im *κατέβαινε* — „*desierat hoc phaenomenon, antequam Jo. scripsit.*“ Lightf. bezieht die Erwähnung versiegender und wiederkehrender Quellen bei Joseph. B. 1, 8, 26 hierher.

Die spätere natürliche Deutung, mit Bartholinus beginnend, theilte sich zwischen der Vorstellung von einem *balneum animale* (Kieser, Tellurismus I. 207 ff.) oder der von mineralischen Kräften des Wassers, oder, nach Ackermann's Meinung (vgl. Winer unter Beth.) aus dem *ταράσσειν*, der von einem Schlammbade. Die Aelteren suchten dabei im Worte *ἄγγελος* eine andere, uneigentl. Bedeutung. Schon Hammond versteht einen Tempeldiener darunter.

2) Um so mehr, wenn die Sache menschlich und bürgerlich *ungedenkbar* sein sollte, wie es vornehmlich, und in der That auf humoristische Weise, von Br. Bauer dargestellt worden. Es sollte uns wenig auf das Historische in der Erzählung ankommen: doch fällt viel von den Einreden gegen dieselbe, wenn wir die Sache als ein *Priester*institut vorstellen, da denn auch das Hinbringen zur heilbringenden Quelle nur von der Priestergunst abgehangen hätte. Hat aber eine *Sage* der Art wirklich bestanden, so liegt in unserer Erzählung keineswegs, dass der Evan-

νων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν an bis Schluss V. 4, oder doch dieser 4. Vers, und *dieses* öfter noch, in den wichtigsten handschriftlichen Zeugen, ursprünglich, wie es scheint, von Alexandria her, weggelassen, oder als unächt bezeichnet worden, oder in so verschiedener Gestalt gelesen, dass der Text ganz unsicher wird. Dagegen zeugen *für* die Stelle, und in ihrem ganzen Umfange, die alten Uebersetzungen, die syrische vor allen, die Kirchenväter von Tertullianus an, selbst der kirchliche Taufritus mit seiner *κολυμβήθρα* und seinem Taufengel: auch Nonnus hat sie ohne Zweifel gelesen [1]). *Aeusserlich* also ist die Stelle, auch nach Lachmann's Urtheil, wenigstens als sehr alt beglaubigt. Die neue Auslegung hat sich vorherrschend *gegen* die Aechtheit der Stelle erklärt, und zwar der *ganzen: dieses* mit Recht, wenn Unächtheit behauptet wird: denn läse man noch *ἐκδοχ. τ. τοῦ ὕδ. κίνησιν*, so würde man Etwas zur Erklärung der Worte vermissen, so Etwas eben wie V. 4. Bei den *Gegnern* des Evangelium in neuester Zeit ist die *Vertheidigung*

gelist die Volkssage *getheilt* habe: er erzählt sie vielmehr ganz einfach wieder, eben, weil ihm hier auf *dieses* Wunder gar nichts ankam. Vgl. etwas ganz Aehnliches 12, 28 f.

Auch hier hat sich Bauer der Hengstenbergischen Hypothese bedient (Christol. a. O. 568), dass der Mann mit den 38 Jahren seiner Krankeit das israel. Volk, in seinem Zuge zum heil. Lande, abgebildet habe. Uebrigens hat schon Apollinaris in der Cat. diesen typischen Gedanken.

1) Gewöhnlich wurde dem Nonnus nachgesagt (und ganz entschieden steht es so noch bei Meyer, Tholuck u. A.), dass er die *ganze Stelle* nicht gelesen habe. Heinsius Aristarch. 249 nur: einen Theil des 2. und 4. und den 3. V. Von diesem 3. V. allein sagt es D. Schulz. Aber er hat nur frei bearbeitet, nicht nur, weil ihm die Erzählung buchstäblich nicht zusagte oder zugänglich war, sondern (vgl. oben) weil er sie natürlich zu erklären geneigt war. Der Inhalt von V. 3 sagte vielleicht seinem Dichtergeschmacke nicht zu, aber im *κεκακωμένος* bei V. 4 (Conjectur von Sylburg, Scaliger, dann Wernicke zu Tryphiodor S. 242, aufgen. von Passow statt *κεκαϋμένος*, vgl. jedoch im Fg. *θερμὰ λύματα*) fasst er diese ganze Masse zusammen.

der Stelle wieder aufgenommen: freilich eben so befangen *diese*, als bei den Freunden des Ev. oft die *Verwerfung* gewesen ist.

Aber auch aus *inneren* Gründen wird die Aechtheit mit mehr Schein angenommen, als das Gegentheil. Schon nach den Worten V. 3 *τυφλῶν*, *χωλῶν*, *ξηρῶν*, erwartet man eine Erklärung über den Grund dieses Daliegens und Wartens: besonders wie unser Evangelium so genau ist in solchen Oertlichkeiten, und (bemerkt auch De Wette) da V. 1 so genau darstellend begonnen hatte. Noch mehr setzen die Worte V. 7 *ὅταν ταραχθῇ τὸ ὕδωρ* eine vorhergegangene Angabe voraus, was dieses bedeutet habe, und weiter das: *ἐν ᾧ — ἄλλος* u. s. w. eine Auskunft darüber, warum immer nur Einer geheilt worden sei. Wir würden wenigstens, und der Text wäre allenfalls dazu schwankend genug, annehmen müssen, dass etwas Anderes der Art dagestanden habe, aber dieses Ursprüngliche verdrängt worden sei durch die gegenwärtige Stelle. Doch dieses (auch Mark. 16, 9 ff. ist es unwahrscheinlich) liegt wohl zu fern.

Die Ursache davon, dass die Stelle, war sie ursprünglich da, so oft ausgefallen ist, lässt sich verschieden denken. Am wenigsten wohl möchte es geschehen sein, weil man den Inhalt für unglaublich gehalten hätte; eine solche Bedenklichkeit kam den Männern der alten Kirche nicht bei, auch denen, welche sonst nicht gerade den Grundsatz hegten, dass das Göttliche nur im Uebernatürlichen und Uebervernünftigen erschien. Vielmehr würden wir es uns erklären *entweder* daraus, dass die Stelle, zufällig oder absichtlich, aus apokryphen Sagen oder Meinungen erweitert worden sei und dadurch unsicher geworden, zuletzt auch in der öffentlichen Meinung, von welchen Erweiterungen viele Spuren in den Handschriften sind, wie das *ἐλούετο* statt *κατέβαινεν* V. 4 [1]), *oder* daraus,

1) Dieses von Grotius gebilligt, weil den Genien gewöhnlich die Prädicate der Orte beigelegt worden seien.

dass man die Stelle als mysteriös, weil sie einen Tauftypus enthalte [1]), in den kirchlichen Handschriften wegliess: wie ja der kirchliche Gebrauch überall so bedeutend auf den Text des N. T. eingewirkt hat [2]). Also im gewöhnlichen Text:

„Sie erwarteten die Erregung des Wassers. Denn ein Engel (oder *ἀγγ. κυρίου*, dieses mehr noch im gangbaren Styl) kam zu Zeiten auf den Teich herab und bewegte das Wasser: wer nun zuerst hineinstieg nach der Erregung, ward gesund, mit welcher Krankheit er auch behaftet war" [3]). Ist keine sichtbare Engel*erscheinung* gemeint (das *κατέβαινεν* ist gewöhnliche Umschreibung, Matth. 28, 2. Apok. 10, 1), wie wohl natürlich: so muss die *Erregung* etwas Sichtbares gewesen sein sollen, kein blos innerliches Einwirken, wie das *θάλασσαν ταράσσειν* Jes. 51, 15 [4]). Die Engeldarstellung (ähnlich der *ἄγγελος ὑδάτων* Apok. 16, 5) war hier um so mehr populär, als der Ort vielleicht in der *Tempel*nähe lag. *Κατὰ καιρόν* gewiss nicht, zur rechten Zeit, sondern zu gewissen Zeiten, zu seiner Zeit, ob nun täglichen und wiederholten („zu *jährlichen*," würde doch etwas Auffallendes haben [5])), wissen wir nicht. Aber wohl nicht, in Zeiten, welche man gewusst hätte, regelmässig wiederkehren-

1) Auf dieses Vorbild der Taufe deutet schon der Syrer bei *κολυμβήθρα* hin, und alle Gr. VV. lassen sich darauf ein.

2) Hierdurch allein würde sich der Einwand heben, dass doch gerade der *Wunder*inhalt der Weglassung entgegengestanden habe. Denn (so auch De Wette) Luk. 22, 43. 44 erfolgte die Weglassung aus dogmatischen Gründen.

3) Ein das Wasser *erregender*, böser Engel erscheint in einer jüdischen Legende bei Ligthf. zu d. St.

4) Im Wechsel von *κίνησις* V. 3 und *ταραχή* V. 4. 7 liegt kein Moment für die kritische Würdigung der Verse. *Κίνησις* ist der unbestimmte Ausdruck, welcher durch *ταραχή* die bestimmtere und zwar die Wunderbedeutung erhält.

5) Dieses war doch in der alten Kirche gewöhnl. Meinung. Mit Cyrill nimmt Bengel an, es sei eben nur an *diesem* Feste (an der Pentekoste) geschehen.

den: denn dann würde schon das Liegen und Warten nicht nöthig gewesen sein. Ἐν τῇ κολ. über ihm, auf ihn herab (nicht in ihm, wie wenn der Engel der Volkssage nach „gleichsam in ihm gewohnt hätte" [1])). „Der Erste ward gesund": offenbar soll gesagt werden, dass das Wasser nur für den Moment der Erregung gewirkt habe.

V. 5. Γνοὺς ist so unbestimmt, wie 6, 15 und mag allerdings mehr auf ein gewöhnliches Erfahren gehn. Ἔχων, gleichgültig in Sinn und Sprache, ob zu ἔτη oder für sich genommen: solange sich befindend — doch der Johanneischen Sprechweise gemässer ist das Erste: V. 6. 8, 57. 11, 17 [2]). Aber es liegt keinesweges in den Worten, dass er sich solange auch *hier* aufgehalten habe, ob man nun dann ἐκεῖ zum Folgenden ziehen wolle, oder in Gedanken zu demselben wiederholen. So ist daher auch V. 6 das πολὺν ἤδη χρόνον ἔχοντα nur auf die Krankheitszeit, nicht auf das κατακεῖσθαι zu beziehen. Aber in keinem Falle soll mit diesen Worten das *Alter* des Mannes angegeben werden (Aeltere, Paulus).

Die Frage: willst du gesund sein? [3]) setzt nicht voraus, dass es dem Menschen am Wollen gefehlt habe, wie man dieses nun auch verstehe [4]): sondern sie soll in der gewöhnlichen Art der evangelischen Heilungsgeschichten den Glauben des Menschen erregen, oder

1) So Lücke: aber das Wohnen der Genien (auch in jener jüd. Legende b. Lightf.) bezieht sich nur auf den *Ort* der Quellen. Ἐν ist εἰς, ἐπὶ mit der Bedeutung der Ruhe: Bernhardy Syntax 208.

2) Ἐν τῇ ἀσθενείᾳ — wahrscheinlich stand (äusserlich sehr beglaubigt) ursprünglich noch αὐτοῦ daneben.

3) Meyer will den Ton auf ὑγιής legen — entschieden, völlig genesen; also wie durch ein Wunder. Mit Lightfoot versteht Semler bei der Frage das, *am Sabbat*, dazu.

4) Paulus und selbst Schleiermacher. Dieser (S. 323) legt Bedeutung in das ἔρχομαι, als wenn hierbei gesagt würde, es sei ihm nicht unmöglich gewesen, sich zu bewegen — was Joh. wohl nicht gemeint hat.

sich aussprechen lassen [1]). Also liegt im θέλεις schon eine Hinlenkung auf sich, Christus. Jedenfalls, wie auch Schleiermacher bemerkt, findet sich dieses Hülfe-*anbieten* hier allein. Die Antwort V. 7 scheint die *Aufforderung* zu einer Hülfsleistung der Art, wie sie angedeutet wird (βαλεῖν εἰς τὴν κολυμβήθραν), [2]) zu enthalten.

V. 8. Durch dieselbe Formel [3]) wird wunderbare Genesung angekündigt Matth. 9, 6. Mark. 2. Luk. 5. Markus hat dort auch das κράββατον, Matth. κλίνη, Lukas κλινίδιον. Der Sinn ist überall derselbe: nicht etwa das Wunder zu steigern (βαρύφορτον ἐπωμίδα λέκτρον, Nonnus, und so fort die Kirchenväter), sondern die Heilung als vollständig darzustellen, indem der Kranke sein Lager (Lagerdecke) aufnimmt und nach Haus geht [4]). Περιπατεῖν, in jenen anderen Erzählungen ὑπάγειν. Das περιπατεῖν, nicht etwa jenem gleichbedeutend, steht unmittelbar dem Zustande des Festgehaltenseins, der Paralysis, entgegen: er bewegte sich frei. Wie gewöhnlich aber wird V. 9 der Erfolg mit denselben Formeln beschrieben (αἴρ. κρ.,

1) So Lücke und die gewöhnlich kirchliche Auslegung. Wie in den übrigen evang. Erzählungen dieser Art geben Einige (hier Tholuck und Olsh.) eine der rationalistischen zugeneigte Deutung, dass Aufmerksamkeit, Concentration, Sehnsucht habe erregt werden sollen. Anders Euth.: ἵνα διὰ τῆς ἀποκρίσεως — π ᾶ σ ι φανῇ ἡ καρτερία αὐτοῦ.

2) Nach der, oben in der Note angedeuteten, Möglichkeit, dass *Priester* bei dieser Sache thätig gewesen, erhält die Scene viele Anschaulichkeit. Am *Sabbat* (V. 10) waren jene nicht gegenwärtig. Daher denn auch vielleicht wenige oder keine Hülfesuchenden sonst, und daher auch ein gewagtes Wort eines Kranken möglich war an einen Volksweisen, welcher mit seiner Jüngerschaft als den Priestern nicht untergeordnet gelten konnte.

3) Ἔγειρε statt ἔγειραι (dieses rec. in allen drei Stellen, Matth. 9, 5. Mark. 2, 9 und hier) steht seit Griesb. hier und bei Markus.

4) Diese neue Erklärung der evang. Stellen gab zuerst ein moderner Reisender: irren wir nicht, *de Rocca* in den Reise-Erinnerungen aus Spanien.

περιπ.), mit welchen er angekündigt war. Aber die Art von Wunderheilungen, wie sie hier berichtet wird, ist die gewöhnlichste, zugänglichste unter den evangelischen Wunderheilungen.

Die folgende Erzählung ist nun ganz in der leichten, umständlichen Sprache des Lebens gegeben, welche in diesem Evangelium mit sinnigen, tiefgehenden Reden abzuwechseln pflegt. Das Benehmen der *Ἰουδαῖοι*, welche hier wieder nach C. 2 auftreten, schreitet in der Weise fort, dass sie erst (ob sie nun den Hergang durch Jesum gekannt haben sollen oder nicht) den *Geheilten* der Sabbatsverletzung anklagen, dann dasselbe gegen *Jesum* thun, endlich zum Vorwurfe der *Lästerung* gelangen.

V. 10. *Οὐκ ἔξεστιν* auch in den Evangelien die, auf das Gesetz hinweisende, Formel. „Das Lager aufheben," wird nach der obigen Erklärung nicht als Arbeit, sondern als eine solche Thätigkeit erwähnt, mit welcher eine Lebensveränderung, hier ein Wechsel der Wohnung angefangen würde [1]). Was im Gesetze einfach, unbestimmt ausgesprochen worden war (2 Mos. 20. 23. 31), und von den Propheten nur vor groben Entweihungen verwahrt (Jer. 17, 21 — 27): das wurde von der Exilzeit an (Nehem. 13, 15 ff.) immer äusserlicher, geistloser, peinlicher [2]).

V. 11. In der Heilungsmacht Jesu findet der Mensch entweder eine Berechtigung, vom Gesetze freizusprechen, ohne Zweifel, indem er Jesum als Propheten achtete, oder einen Anspruch an unbedingte Folgsamkeit. Ohne allen Grund (vornehmlich durch eine unberechtigte Misdeutung von V. 15) fanden Einige (schon Chrysostomus und Euthymius sprechen dagegen) in dem Betragen des Menschen Undankbarkeit, Hinlenken des jüdischen Hasses auf Jesum. —

1) Jüdische Anordnungen dieser Art bei Lightfoot zu d. St.

2) Der talm. Tractat Schabbat (1. des 2. Seder) hat die Bestimmungen der Meister zusammengestellt.

Die Juden nun gehen V. 12 (so auch anderwärts in diesem Evang.) auf die Folgerung des Menschen nicht ein, sondern halten sich an das, was neben der Heilung in ungesetzlicher Weise geschehen sei. Also ist es nicht die *Heilung* am Sabbat, um deren willen sie Jesum angreifen: vielleicht hätte diese, selbst wenn man sie für gewöhnlich ärztlich gehalten hätte, auch nicht angegriffen werden können [1]); und wenigstens steht es Matth. 12, 12. Mark. 3. Luk. 6 noch als eine jüdische *Streitfrage:* ob Heilungen am Sabbat erlaubt?

V. 13. „Er [2]) wusste nicht, *wer* es war: denn Jesus war hinweggegangen, weil Volksdrang an jener Stelle war.“ Nämlich, er hatte sich nicht nach dem ihm Unbekannten erkundigen können: nicht als sei ihm die Person Jesu bekannt gewesen, aber zu schnell aus dem Gesichte gekommen. Im ἐξένευσε (er wich aus) liegt nicht die Bedeutung des Heimlichen, nur des Schnellen und Unbemerkten [3]).

V. 14. Eine sittliche Segnung neben der physischen. Es liegt nicht nothwendig in den Worten: sündige nicht mehr, dass der vorige Zustand aus Sünde hergekommen sei (wogegen 9, 1 ff.) [4]), oder als habe Christus auch nur die Heilung als Sündenvergebung darstellen wollen (wie Matth. 9, 2 ff. Luk. 5). Er soll sich nur der göttlichen Wohlthat würdig machen.

1) *J. A. Danz. Christi curatio Sabbatica vindicata ex legibus judaicis, ad Matth.* 12. — *Meuschen N. T. ex Talmude illustratum* p. 569 ss. Die Stellen M. Maimonides S. 588 ff. sind nur Ausführungen des talmudischen Grundsatzes (Joma 8, 6): *dubium vitae pellit sabbatum.*

2) Ueber die Schreibart ὁ ἀσθενῶν statt des rec. ὁ ἰαθείς sagt Meyer mit Recht: wenn ἀσθ. äusserlich beglaubigter wäre, würde ἰαθείς für Glosse zu halten sein.

3) Das ἐκνεύειν so im unclassischen Sprachgebrauche (Dorvill. zu Char. p. 365). — Von ἐκνέω leiteten es Krebs und Kypke ab, von einem zweifelhaften Worte ξενεύω (sich fremd halten) hält es selbst Erasmus für möglich herzuleiten.

4) Die gewöhnliche Deutung von Altersher. Ὕβριν ἀναμνήσας προτέρην ποινήτορα νούσου (?) Nonnus.

Dabei mag es auch unentschieden bleiben, ob das *χεῖρον* auf Leibesübel oder auf Innerliches gehen solle.

V. 15. „Dass *Jesus* es sei“: hier im Tempel, beim Lehrergeschäft, war es leicht zu erfragen. Der Evangelist lässt den Grund dieser Anzeige unbestimmt.

V. 16. *Ἐδίωκον* ist nicht auf Einen Act zu beziehen (einen bürgerlichen, wie Einige [1]) die folgenden Reden Jesu in ein gerichtliches Verhör verlegen wollten: oder auf das Beginnen der Verfolgung), sondern es soll etwas Fortgehendes bezeichnen. Wie denn auch 7, 21 so von diesem Ereignisse gesprochen wird, als habe es nachhaltig gewirkt bei den Juden. *Ταῦτα ἐποίει* — absichtlich unbestimmt gegeben, weil ja die Juden vom Heilen Nichts wissen wollten, und sich nur an jenes *αἴρειν τὸν κράββατον* hielten. Der gewöhnliche Text giebt (auch bei Scholz) nach *οἱ Ἰουδαῖοι —: καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι*, etwas unwahrscheinlich, wenn es auch nicht *äusserlich* verwerflich wäre. Darum konnte doch kein Versuch auf das *Leben* Jesu Statt haben. Der Satz ist um des *μᾶλλον* V. 18 willen hereingekommen: aber dieses ist *nun gar* [2]), und steht dem *διώκειν* entgegen (die Formel *ζητ. ἀποκτ.* oft bei Joh., 7, 1. 19. 40. 25. 8, 37).

Die folgenden Reden Jesu (sie gehen, nur Einmal unterbrochen, bis an's Ende des Cap.) waren dem Ev. die Hauptsache, derenwegen er das Vorige erzählt hat. Es wird vorausgesetzt, dass Anzeigen jener feindseligen Gesinnung bemerklich geworden seien. Auf diese bezieht sich das *ἀποκρίνεσθαι* (2, 18). V. 17. *Ὁ πατήρ μου* im besonderen Sinne, wie es auch die Juden verstehn V. 18: ob nun Der, welcher Ihn besonders beauftragt habe, oder Vorbild in besonderer Art. *Ἕως ἄρτι* (16, 24. 1, 2, 9), nicht bis jetzt, sondern immerfort (vgl. *ἄχρι τοῦ νῦν* Röm. 8, 32) [3]). *Κἀγὼ ἐργάζομαι*

1) So Meyer — ohne jedoch dem *διώκειν* die bürgerliche Wortbedeutung geben zu wollen: dieses scheint Lampe zu thun.

1) Daher bei Nonnus *μᾶλλον* übergangen wird.

3) Euthym.: *τὸ ἕως ἄρτι τὸ διηνεκὲς τῆς ἐργασίας σημαίνει*

ist der Schluss aus dem Vorigen. „Darum auch ich wirke“, nämlich ununterbrochen. Nichts ist zu suppliren, das Präsens hat diese Bedeutung, dass dieses sein Werk, seine Bestimmung sei. Aber der Sinn ist immer richtig erkannt worden. Die Sabbatsfeier schliesst bei den Gottverwandten [1]) nicht edles, gottartiges Wirken [2]) aus, da ja auch am göttlichen Sabbat (Gen. 2, 3. 2 Mos. 20, 11) das *Wirken* Gottes nicht aufgehört hatte, wenn auch das *Schaffen* [3]). Wenn die Alexandriner Aehnliches gesagt haben [4]), so ist es mit platonischer Metaphysik geschehen: übrigens nie die Anwendung auf die *Sabbats*feier gemacht [5]). — Christus führt die Juden auf die Hauptsache hin, von welcher sie Nichts wissen wollten, auf die geschehene *Heilung*.

V. 18. Wie vorher an das Aeusserliche der That, so heften sich die Juden hier an das Aeusserliche der *Rede* Jesu. *Ἔλυε* (Matth. 5, 17) *τὸ σάββατον* durch

1) Und dieses hier wohl im freiesten Sinn, nicht in dem, in welchem des *Menschensohn* Herr des Sabbat heisst Mt. 12, 8 und beide Parallelen.

2) Denn *dieses* hat man bei *ἐργάζομαι* zu denken: das Sabbatgesetz aufzuheben, war Jesus beim Evangelisten wohl nicht gemeint. Dass er in göttlicher Art Contemplation mit der *Wirksamkeit* verbinde (Olshausen und De Wette), dieser Gedanke gehört nicht hierher, *theils*, weil das Ruhen hier etwas Anderes ist, *theils*, weil Christus von sich nur das Wirken ausspricht.

3) Vgl. die philosophisch gedachte Stelle des Maximus beim Euth. z. d. St.

4) Philo L. alleg. I. v. A. *καταπαύσας τὴν τῶν θνητῶν σύστασιν ἄρχεται ἑτέρων θειοτέρων διατυπώσεων*, dabei auch auf das Activum gestützt *κατέπαυσεν* und das *ὧν ἤρξατο* (das Göttliche habe immer den Keim *neuer* Schöpfungen in sich). Jene *θειότερα* sind die tieferen Idee’n, welche in der Siebenzahl ausgedrückt seien. — Anders de Cherub. (p. 123 Frc.): *τὸ ἐν τοῖς οὖσιν ἀναπαυόμενον, ἓν ἐστιν ὁ θεός* u. s. w. *οἰκειότατον μόνῳ θεῷ τὸ ἀναπαύεσθαι.* [Max. Tyr. Diss. 21. c. 6: *οὐδὲ ὁ Ζεὺς σχολὴν ἄγει — πραγματεία αὐτοῦ διηνεκής — ἀέναον χορηγεῖ τοῖς οὖσι σωτηρίαν*]. — *Verwandt* sind Just. Tryph. 23 (*τὰ στοιχεῖα οὐ σαββατίζει*) und 29 (Gott wirke auch am Sabbat).

5) Der Sabbat selbst wird bei Philo a. ersten O. allegorisirt.

sein Handeln nicht geachtet, oder, zur Nichtachtung beigetragen. *Πατέρα ἴδιον* (Röm. 8, 32. AG. 20, 28), Vater im besonderen Sinne (nicht in dem wie 8, 41). *Ἴσον ἑ. ποιῶν τῷ θεῷ* nicht Erklärung, sondern *Begründung* des Vorigen: indem er eben so wirken wolle wie Gott (Anders *ἴσα θεῷ* Ph. 2, 6 [1])). Vgl. 10, 33. 19, 17.

Auf diese jüdische Rede, ihn der Lästerung anklagend, weil er in göttlicher Weise, selbständig über das Gesetz hinaus, wirksam sein wolle [2]), folgt die Antwort Jesu, ununterbrochen, Johanneisch, oft anscheinend wiederholend, wirklich aber den Gegenstand immer neu wendend — in zwei Abschnitten: 19—30, 31 bis Schluss des Cap. Der erste Abschnitt erweist jene *Befugniss* aus der höheren *Kraft*, welche er besitze: die ungewöhnliche *Art* seines Wirkens aus der ungewöhnlichen Kraft, aus göttlicher *Geistes*macht das Recht freien Handelns nach der Regel im *Geister*reiche. Der zweite Abschnitt weist von dem, was Er über sich sage, auf *das* hin, was ihr eigener Sinn ihnen sagen, wie er für Ihn zeugen sollte: und es hat also der Ev. hier sogleich im Anfange oft wiederkehrender Reden Jesu über seine Person ihn die Erklärung geben lassen, *warum* diese erfolgen, nämlich weil seine geistige Persönlichkeit ihnen selbst *unzugänglich* sei.

V. 19 und 20 stehen nur *steigernd* neben einander: im 20. V. hat *πάντα* und *μείζονα* den Ton. Die

1) Umgekehrt wird die Stelle gewöhnlich aufgefasst, dass das *ἴσον* u. s. w. die *Folge* aus dem Vorigen ausdrückt. So auch Basilius c. Eunom. I. 723 (Par. 633) *Ἠγανάκτουν, ὅτι πατέρα ἴδιον ἔλεγε τὸν θεὸν, τὸ ἐφεξῆς ἀφ' ἑαυτῶν συλλογιζόμενοι, ὅτι διὰ τούτου ἴσον ἑαυτὸν ἐποίει τῷ θεῷ, ὡς ἀναγκαίως ἑπόμενον τῷ πατέρα ἔχειν τὸν θεὸν, τὸ ἴσον ὑπάρχειν τῷ θεῷ.*

Wie oben Calvin, Schlichting und Wolzogen, auch Lampe: *argumentum additur, e quo Judaei illud colligebant.*

2) Allerdings hat Jesus weder für noch gegen den jüdischen Schluss V. 18 gesprochen, sondern er führt aus, wie er *das* mit Recht gesagt habe, woraus die Juden jenen Schluss gezogen hätten.

Auslegung, welche V. 19 im *allgemeinen* Sinne nehmen will (vom menschlichen Vater, so dass davon V. 20 die Anwendung gemacht würde auf das himmlische Verhältniss [1])), ist, abgesehen vom γάρ V. 20, schon darum nicht anzunehmen, weil V. 20 *mehr* enthält als V. 19. Die Ausdrücke βλέπειν und δεικνύειν sind, wie der Zusammenhang zeigt, auch das ἀφ' ἑαυτοῦ (vgl. auch das ἔδωκε V. 26. 27), nicht blos auf das *Beispiel* [2]) zu beziehen, sondern auf das *Kraftverleihen:* Zeigen bedeutet *Möglichmachen*, wie nach gleichem Wortgebrauche 10, 32, selbst *Wirken*. Also (V. 19) „dem Sohne ist nichts möglich, als was der Vater ihm möglich gemacht hat, denn nur mit dessen Kraft handelt er (V. 20). Er verleiht ihm alle seine Kraft, und so wird der Sohn Mehr noch ausführen können, als was ihr jetzt seht.“

Οὐ δύναται hier anders als 3, 27. Hier ist es ganz eigentlich: er vermag nicht [3]). *Ἀφ' ἑαυτοῦ* alte Formel (4 Mos. 16, 28 — 2 Kor. 3, 5), bei Johannes besonders oft: bisweilen tritt in ihr mehr die Bedeutung: nach eigenem Wissen oder Willen, hervor (7, 18. 28. 8, 42. 12, 49), öfter die: mit eigener Kraft (30. 11, 51. 15, 4. 16, 13) [4]). Dem negativen Satze: οὐ δύναται u. s. w. steht, ganz in gleichem Sinne,

1) So hatte Lücke in den früheren Ausgaben (nicht mehr in der 3.) das Verhältniss der beiden Verse aufzufassen geschienen.

2) Auf Beispiel oder Unterweisung wird das Wort gewöhnlich bezogen: ungeachtet oft, auch von Kühnoel, auf einen anderen Sprachgebrauch im Hebraismus (Ps. 16, 11. 45, 5. 71, 20) hingewiesen worden ist. Gegen frühere rationalistische Deutungen, welche nach jener Auffassung des δεικνύειν das ποιεῖν und ἔργα von Lehren und Lehre verstanden, bedarf es keiner Erinnerung mehr.

3) Natürlich schwankte die kirchliche Auslegung bei diesem Worte (ungeachtet ihrer dogmatischen Verwahrungen) immer in uneigentliche Deutungen des δύνασθαι hinüber: sittlich können, also soviel als wollen (Mark. 6, 5. 10, 38 And. dahin gezogen).

4) Ἐὰν μή τι wurde ohne Noth schwierig gefunden. Ausführlich spricht Lampe gegen die exclusive Bedeutung (fälschlich

der positive zur Seite: ἃ γὰρ ἂν u. s. w. Also bedeutet dieser zweite *nicht: Alles* was jener thut, thut auch dieser [1]) (sonst würde er dasselbe mit dem folgenden Satze im 20. V. sagen); *sondern: nur* was jener u. s. w. Im ὁμοίως liegt nach dem Sprachgebrauche der Stelle nicht blos eine Verstärkung des *ταῦτα*, sondern der Gedanke: ihm nachfolgend, also, mit seiner Kraft [2]).

Die Formel V. 20: ὁ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱόν — wie 3, 35 (ἀγαπᾷ) [3]): leitet nur das Folgende ein, daher γάρ eigentlich zu diesem gehört: um der innigeren Verbindung willen zwischen den Beiden geschehe es. Μείζονα ἔργα — Johanneischer Ausdruck 1, 51. *Grösseres*, sowohl in höherer als in umfassenderer Wirkung. Τούτων: alle einzelnen, äusserlichen Wunder sind gemeint.

Die ἔργα Christi erscheinen hier zum erstenmale; es ist ein bedeutender Begriff beim Johannes [4]). Es sind nicht dieselben, welche wir Matth. 11, 2 (im altisrael. Sprachgebrauche, vgl. Hebr. 3, 9) erwähnt finden: dieses sind Gottesthaten schlechthin. Beim Johannes 1) heissen die der Person *Jesu* eigenthümlichen Thaten, ja die idealen Erscheinungen von ihm, so, und 2) immer stehen diese ἔργα im Zusammenhange mit dem ἔργον Christi (4, 34. 17, 4). Die äusserlichen Wunder *begreift* der Name ἔργα *in sich*,

nimmt er es, so auch L. de Dieu u. A., für ἀλλά), und dennoch hat es diese: ausgenommen es zeigte u. s. w.

1) Dieses „Alles" fügten Uebersetzer (wie Nonnus) und Homileten gewöhnlich hinzu.

2) So sprechen vom ὁμοίως Augustinus und Theophylakt, und sonst die KVV. oft. Die Socinianer nahmen es für *una*, und beriefen sich dabei auf Beza's *pariter*.

3) Den Unterschied von φιλεῖν und ἀγαπᾶν (schon bei Aelteren, vgl. Lampe, neuerlich Lücke) mögen wir auch hier nicht in der Johanneischen Sprache anerkennen. S. oben S. 143.

4) *C. G. Stark paraphr. et comm. in Jo.* 13 ss. Exc. I. *L. Voretzsch quaenam τὰ ἔργα etc. sint Joanni dicta.* Alteb. 834.

aber sie machen bei Joh. gewiss den geringsten Theil derselben aus. Jene δόξα seines *Lebens* und die *geistigen* Wunder, auch die durch *alle* Zeiten hin, sind vielmehr die Hauptsache bei denselben.

Ἵνα υ. θαυμάζητε, ob als Erfolg oder als Endzweck genommen. Die grammatische Streitfrage über diese Partikelbedeutungen hat theologisch geringe Wichtigkeit, weil in der Sprache der Frömmigkeit Erfolg und Endzweck immer in einander fallen. Das θαυμάζειν ist dem höheren *Wunder*begriffe bei Johannes gemäss aufzufassen, davon also, dass sie die, von Christus dargestellte, höhere Persönlichkeit auf sich einwirken liessen.

Unbedingt göttliche Attribute waren bei den Israeliten Todtenerweckung (5 Mos. 32, 39. 1 Sam. 2, 6. B. d. Weish. 16, 13) und Gericht (Gen. 18, 25. Ps. 82, 1). Aber nach dem Buche Daniel (12, 13) [1]) waren es auch *Messianische* Attribute. Diese also [2]), in *seinem* Sinne genommen, legt er sich im Folgenden bei V. 21—30. Gewiss aber stehen diese Prädicate *hier* im Zusammenhange mit der göttlichen, endlosen Thätigkeit, Lebendigkeit V. 17. *Ihr* gemäss *schafft* er auch Leben ohne Ende. — Die Geschichte der Auslegung unserer Stelle, von *Lücke* (erster Anhang z. 2. Theile) vortrefflich dargestellt [3]), zeigt eine zwie-

1) Noch nicht, meinen wir, Jes. 26, 19.

2) So müssen wohl die beiden Bilder, Auferstehung und Gericht, einander in der Stelle *beigeordnet* werden. Lücke hält das vom Gericht Gesagte nur für Begründung des οὓς θέλει V. 21. „Die freie, aber göttliche, Auswahl müsse auf einer κρίσις beruhen. Ohne diese wäre sie menschliche Willkühr.“

3) Aus früherer Zeit sind Maldonatus und A. Calovius zu vergleichen.

Für die älteste Geschichte ist es allerdings entscheidend gewesen, dass sich die Gnostiker der Stelle bedient haben für ihre geistige Auferstehung: Irenäus gebraucht daher eben diese Bilder gegen sie (V. 28. Iren. 5, 13), Tertullianus bezeichnet jenen Misbrauch ausdrücklich, de resurr. 37 (unsere ganze Stelle citirt er c. Praxeam 21). Der gnostischen Auslegung wegen ha-

fache Auffassung. *Entweder* wurde das Ganze *übereins* genommen, und hier nun von Einigen auf *eigentliche*, von Anderen auf *uneigentliche*, geistig-sittliche Erweckung und Gericht gedeutet. *Oder* (denn V. 24—27 war fast unmöglich in eigentlichem Sinne zu verstehn) man theilte die Stelle, und fand zum Theile die eigentliche (V. 21—23, und verstärkend V. 28. 29, Viele auch nur V. 28. 29 [1])), zum Theile die uneigentliche

ben auch die Alexandriner durchaus die eigentliche angenommen: auch bei Cyrill v. Alex. findet sich *nur* diese, lib. 2 c. 6 f. Diese herrscht überhaupt in der griechischen Kirche: auch wo die KVV. von der geistigen Auferstehung sprechen (Basil. de Sp. S.: das Evangelium könne heissen ἡ τοῦ ἐξ ἀναστάσεως βίου προδιατύπωσις), übergehen sie diese Rede. Dass diese übrigens dennoch wenig für das Auferstehungsdogma erwähnt wurde, kam daher, dass sich ein ganz anderes Interesse in die Stelle legte, das *christologische*. (Euthymius: σοφωτάτη καὶ θαυμασία πλοκὴ τῶν ὑψηλῶν ἅμα καὶ ταπεινῶν ῥημάτων). So Greg. Nyss. de an. et res. p. 133 Krabinger., mit deutlicher Hinweisung auf uns. St.: τὰς εὐαγγελικὰς φωνὰς ὡς προδήλους πᾶσιν οὔσας, παρήσομεν. — Im Abendlande hat *Augustinus* die *theilende* Auffassung herrschend gemacht (hom. tr. 19 und 22, vgl. Civ. D. 20, 6); die zweite Auferstehung beginnt bei ihm V. 27: und hierin wich die spätere Zeit ab. Denn Alle, auch Rupert v. Deutz im 5. B., finden die eigentliche Auferstehung nur im 28 f. Verse. So auch Calvin, aber er sieht nur eine *Anbequemung* darin, dass die leibliche Auferstehung wie ein grösseres Wunder eingeführt werde. Es geht auch bei Lücke hervor, dass Socinianer und Arminianer (unter jenen ist Schlichting ausgenommen) durchgängig der *eigentlichen* Deutung günstig gewesen sind: unsere Orthodoxen mehr der theilweis uneigentlichen.

1) *Dieser* Ansicht, dass nur V. 28 f. von wirklicher Auferstehung handle, sind auch Lücke, Tholuck, De Wette, indem sie das Erste, V. 21—23, als *allgemein* gesagt nehmen von *beiden* Auferstehungen. Schleiermacher findet die phys. Auferst. *nur* V. 28 f. (Hom. S. 358): auch Herder und Paulus (dieser nur das αὐτοῦ V. 18 auf *Gott* beziehend).

Nachdem Lightfoot in der Stelle eine Beziehung auf die zwei Auferstehungen im Judenthume, die in Apok. 20, 4—6 beschriebenen, gefunden hatte, Lücke eben in dieser Judenmeinung eine Veranlassung für Jesus angenommen, diese Darstellung von *doppelter* Auferstehung zu geben: nahm Olshausen hier eine

darin. Die älteste und gangbarste ist die zuerst erwähnte, und das Dogma von Auferstehung und Weltgericht bildete sich gern aus dieser Stelle: diese kirchliche Auslegung wurde, wie so oft, wieder die gangbarste neuester Zeit, auf dem rein historischen Standpuncte [1]). Wenige nur haben das *Ganze* als Allegorie aufgefasst [2]), und wir schliessen uns diesen unbedenklich an.

Denn auch nicht *zum Theile* kann man in der Stelle jene Ereignisse, im eigentlichen Sinne genommen, finden wollen. Es würde die Stelle so schon dem geistigen Charakter unseres Evangelium wenig angemessen sein: vornehmlich insofern die Rede, welche doch *diesem* gegenwärtigen Geschlechte jene Wunder verheisst (*δείξει — ἵνα ὑμεῖς θαυμ.*), von einer *baldigen*, sichtbaren Rückkehr auf Erden sprechen würde. Oder hätte der Ev. Jesum seine Bestätigung vor *diesen* Menschen schon von zukünftigen und übersinnlichen Ereignissen hernehmen sollen? Dieselbe Schwierigkeit fand sich oben 2, 21 f. Und bei der Theilung der Stelle tritt noch die Schwierigkeit hinzu, dass die Rede ohne alle Uebergänge, ohne Haltung, aus Einem in das Andere hinüberschwanken würde. Die Auslegung aber wird zeigen, dass uns Nichts zu dieser Theilung zwingt.

Von einer solchen Johanneischen Methode (sollen wir nicht sagen, Methode Christi selbst), jüdische Bilder als *Allegorie* zu gebrauchen, nicht blos dieselbe

dreifache an, zu der moralischen und physischen noch die erste, die der Gerechten (V. 25).

1) Die ganz eigentliche Deutung vertheidigte mit Storr, Tittmann u. A. auch Schott, zuletzt in: *Commentarius in — J. C. sermones — de reditu ad jud.* p. 366 ss. Auch Kühnoel und Baumeister (Studien d. evang. Geistlichkeit Würtemberg's II.) und aus Keil's Schule: *Sneedorf-Hammer: mortuorum in vitam revocatio sermonibus C. vindicata.* Lips. 794.

2) *Ganz* als Allegorie fasste die Stelle H. Deysing in *Bibl. Brem.* Cl. 1 Fasc. 6, gegen ihn Lampe S. 79. Neuerlich Eckermann, Ammon, Andere bei Kühnoel genannt. — „Antiquirt" wenigstens möchten wir die Ansicht nicht mit Olshausen nennen.

ben als *Accommodation* zuzulassen, ist oben bei 1, 52 gesprochen worden. Mit dem *Gerichte* ist es schon geschehen 3, 17. Aber wir wissen, dass auch beides keine *neuen* Allegorie'n waren: vielmehr waren sie in der prophetischen Sprache längst im Gebrauche gewesen [1]). Was in jener politisches Bild gewesen war (wenigstens Ezech. 37, 1—14), wird bei Johannes zum grossen, geistigen; bei Paulus hat es immer nur seine Bedeutung im sittlichen Leben des Einzelnen (Röm. 6, 4 ff. Eph. 2, 1. 5, 14. Kol. 2, 13) [2]).

Der Gesammtsinn der Stelle bis V. 30: Höheres und Umfassenderes werde er leisten, indem er die Welt geistig erregen, umbilden, und das Würdige von dem Unwürdigen scheiden werde [3]), also Geisteskräfte walten lassen durch die ganze Menschenwelt hin. Im Zusammenhang mit dem, was dieses Alles veranlasst hatte, mit der *Sabbat*frage, findet sich hier in der That nur eine ideale Erweiterung jenes Spruchs: *des Menschensohn* ist Herr des Sabbat.

V. 21. Ἐγείρει καὶ ζωοποιεῖ erweckt, Leben verleiht (umgekehrt Paulus ζωοπ. κ. ἐγ. Eph. 2, 5. 6) nur das Bild ausmalend, daher im Nachsatze nur ζωο-

1) Ueber die Allegorie der Todtenerweckung im *Judenthum* vgl. *Menasseh ben Israel de resurr. mortuorum.* Groning. 1667. Eine *uneigentliche* Todtenerweckung scheint mit Lücke auch in den Stellen anzunehmen zu sein: Matth. 11, 5. Luk. 7, 22 vgl. Jes. 61, 1.

2) Auch hat das Bild des Todes und Lebens bei Joh. weniger die Bedeutung von Elend und Heil (wie b. Paulus), sondern (wie in der antiken Bildersprache) die von geistiger Lebendigkeit, Kraft, und von deren Gegentheile (Apok. 3, 1).

Die uneigentliche Auferstehung unserer Stelle ist allerdings die 2 Tim. 2, 18 (ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι).

3) Ganz wie hier das Gericht (*Scheidung* erklärt es auch Schleiermacher) ist das Aussenden der Engel und Versammeln der Auserwählten gemeint Matth. 24, 30 f. *Anders* angewendet, allegorisch gebraucht, findet sich das Bild des Messianischen Weltgerichts nach der uns wahrscheinlichsten Deutung Matth. 25, 31 ff.

ποιεῖ. Doch hier lenkt das ζωοποιεῖν auf einen weiteren Begriff ein, Leben geben überhaupt. Es soll das Präsens in den beiden Worten entweder das Vermögen dazu oder das Fortwährende dieser Art ausdrücken. Οὓς θέλει — natürlich ὁ υἱός, nicht (etwa nach 6, 44) Gott. Die Formel darf nicht (vornehmlich auch, wenn man die Stelle, wie wir, von geistiger Auferstehung auffasst) im prädestinatianischen Sinne genommen werden, und ebensowenig als Widerspruch gegen den jüdischen Particularismus („nicht gerade die sogenannten *Berechtigten*“) [1]: sondern sie umschreibt die Gottes*macht* (darum weil und so wie er es will, θέλων ζωοποιεῖ). Oder wollte man es mit Schleiermacher vom *Allmähligen* dieser Erfolge verstehen, so mögen wir auch nicht widersprechen [2].

V. 22. 23. Auch das Weltgericht soll er halten. (Anders in d. angf. St. 3, 17 f.) Nämlich durch Scheidung das Reich Gottes innerlich gestalten. „Auch *richtet* der Vater Niemand, sondern hat alles Gericht [3]) dem Sohne übergeben.“ Also nur durch diesen wird die göttliche Sache auf Erden angeordnet werden.

Ἵνα πάντες u. s. w. Dieses steht nicht nur *neben* dem Vorigen, wie die Bezeichnung des Erfolges von jenem Gericht als einer Machtäusserung [4]), sondern es stellt das *Wesen* oder den *Endzweck* jenes Gerichts selbst dar. „So dass Alle auf gleiche Weise Vater

1) Lücke: „der Messias war in seinem Belebungswerke an die äussere Abstammung von Abraham gebunden.“ Auch Rupert: *quos vult, sive Judaei sive gentiles sint.*

2) Die Vertheidiger der Auslegung von der physischen Auferstehung verstehen, des οὓς θέλει wegen, ζωοποιεῖ vom *Beseligen.*

3) Πᾶσαν gleichgültig ob alles, oder das Richten ganz (ὅλην auch Nonnus). Man hielt dieses für verschieden, indem man bei *jenem* an das Umfassende, bei *diesem* an das sowohl lohnende als strafende dachte. Calvin verstand unter κρίσις das *Herrschen.*

4) Freilich ist dieses von Altersher die gangbare Auffassung.

und Sohn ehren, so dass sie in des Sohnes Sache die des Vaters erkennen.“ Aber dieses Erkennen, dieses Ehren, ist, eben weil es Endzweck sein soll, als etwas Bleibendes aufzufassen: „so dass es fortan Eines sei, Christus ehren und Gott:“ kurz, auf dass das Christusreich als das göttliche bestehe und anerkannt werde. *Καθώς brauchte* nicht gerade zu bedeuten: im gleichen Mass, Grund, sondern nur historisch: sowie (17, 11. 20) [1]), und es *könnte* dann als Sinn der Worte nur das angenommen werden, dass man den Abgesandten um des Sendenden willen zu ehren habe [2]). Dennoch bedeutet es hier *jenes:* aber die Ehre des Sohnes ist nicht Ehre seiner *Person*, sondern seiner Sache. Uebrigens verstehn wir den Satz *καθώς* u. s. w. nicht wie unbedingt *voraussetzend* (denn eine Ehre Gottes in diesem Sinne fand bei den Juden *nicht* so durchaus Statt), sondern eher hypothetisch oder fordernd: wie sie es etwa thäten, oder, wie sie es thun sollen. *Ὁ μὴ τιμῶν* u. s. w., die gewöhnliche Johanneische Bestätigung und Verstärkung durch das Gegentheil: In Einem wird der Andere geehrt: wer sich vom Sohn abwendet, thut es auch von Gott.

Der Johanneische Grundgedanke: die gleiche Sache Gottes und Christi — daher Einer in dem Anderen geschaut, geehrt — die Treue zum Einen wird erkannt aus der zum Anderen.

Die folgende Rede bis V. 30 führt nun den Gedanken von Auferweckung und Gericht *dreifach* aus: V. 24 spricht als Grundanschauung des Ganzen den *geistigen* Sinn der Rede aus. Dann führt V. 25—27 erst das Bild *an sich*, endlich V. 28—30 dasselbe in

1) Dieses, und die *eigentliche* Bedeutung des *τιμᾶν*, war vormals ein Hauptgegenstand der Polemik gegen die Socinianer und des Streites unter den Antitrinitariern selbst. Umgekehrt fanden (Chrysost. hom. 38) die Sabellianer in der Stelle die Identität des Vaters und Sohnes.

2) Grotius und die gewöhnliche, arminianisch - rationalistische Deutung.

seiner *Messianischen* Gestalt aus. Diese vielseitige Fassung soll nur den Gedanken heben: *gewiss* und *durchaus* werde es so kommen.

V. 24. Ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων bei Joh. der, welcher das Wort *vernimmt*, den Sinn desselben fasst (8, 38. 43. 47. 18, 38). Das *Glauben* ist die natürliche Folge davon: und, jenem Wechselverhältnisse zwischen Vater und Sohn gemäss, wird der Glaube um des Worts willen als Glaube an den *Sendenden* dargestellt. Das *Wort* Jesu ist bei Johannes immer etwas Ganzes, die Verkündigung von seinem Werk, nicht einzelne Reden oder Belehrungen. „Hat das ewige Leben und kommt nicht in das Gericht." Hier geht, wie es im gewöhnlichen Sprachgebrauch so nahe lag, die Sprache in eine andere Bedeutung der κρίσις über: verurtheilendes, *aus*scheidendes Gericht. Denn V. 22 ging das Gericht auch die Würdigen an. „Er kommt nicht hinein" bedeutet nicht soviel, als: er kommt frei hindurch, sondern: bei ihm ist von Ausscheidung gar nicht die Rede. „Sondern er ist schon übergegangen aus dem Tode in das Leben." Dasselbe im sittlichen Sinne 1, 3, 14. Vgl. θάνατον μὴ θεωρεῖν 6, 39 f. 8, 51. In diesem ἀλλὰ μεταβ. u. s. w. wird der Sinn des Beiden vorigen (Auferstehung und Gericht) zusammengefasst, und *Leben* bedeutet daher hier zugleich die volle, freie, edle Kraft und Thätigkeit, und die Seligkeit des Lebens [1]).

1) Gegen die, mit Ernst und Fleiss ausgeführte, Behauptung J. E. R. *Kaeuffer's (de biblica ζωῆς αἰωνίου notione.* Dresd. 838. p. 112 ss.), dass auch hier, wie *überall* in der Sprache N. T., die *al.* ζωή *nur* das jenseitige Leben bedeute, hat Lücke ausführlich gesprochen, vornehmlich auch von *der* Seite, welche *uns*, nach unserer Auffassung von V. 28 f., nicht angeht: dass allerdings das Eine, Leben und Tod, in Einer Rede Verschiedenes bedeuten könne; was denn wohl ausser Zweifel ist. Wir bekennen gern gegen jenen geehrten Freund, und sind dem auch oben beim 3. Cap. getreu geblieben (vgl. S. 151), dass uns gerade umgekehrt die αἰώνιος ζωή (das Wort *al.* nicht in der

Diejenigen, welche auch diesen Vers durchaus von eigentlichem, äusserem Erwecken und Richten deuten, nehmen ἔχει und μεταβέβηκεν, wie sie es nun ausdrücken mögen, so gut wie schon haben, oder dazu bestimmt sein, es zu haben [1]).

Die erneute Darstellung im Bilde V. 25 beginnt mit der wiederholten Formel ἀμὴν α. λ. υ., wie der abermals erneute Ansatz V. 28 mit der Formel: μὴ θαυμάζετε τοῦτο. Ἔρχ. ὥρα κ. νῦν ἐστι 4, 23 [2]). Bei der buchstäblichen Auffassung wird das καὶ νῦν ἐστι von den einzelnen Todtenerweckungen jener Zeit genommen (Cap. 11. Mark. 5. Luk. 7, oder auch von solchen, wie Matth. 27, 52 f.), oder man fand darin die Idee einer Belebung der einzelnen Abgeschiedenen nach dem Tode [3]). Für diejenige Auslegung, welche den Sinn der Stelle *theilte*, war καὶ νῦν ἐστι und die Weglassung desselben V. 28 ein Hauptgrund ihrer Auslegung.

„Die (geistig) Todten werden hören die Stimme des Gottessohnes, und die, welche hören, werden zum Leben gelangen.“ Das ἀκούειν muss in den beiden Sätzen verschiedene Bedeutung haben: die Stimme wird an sie gelangen, unter ihnen werden Einige sie aufnehmen, sich rufen *lassen*. Denn οἱ ἀκούσαντες (nicht ἀκούσ. [4])) hebt offenbar aus den Hörenden Ei-

Zeitbedeutung zu verstehn, sondern in der Eigenschaftsbedeutung, in der es dem Sinnlichen entgegensteht), wenigstens bei *Johannes*, *immer* zwar nicht gerade nur einen diesseitigen, aber einen sofort beginnenden, *bleibenden* Zustand zu bedeuten scheine.

1) Die Lat. K. hat immer geradezu *veniet* und *transiet* auch *transit* übersetzt (nicht blos durch einen Schreibefehler, wie Erasmus meinte): auch Nonnus ἵξεται.

2) Es ist zweifelhaft, ob Nonnus das καὶ νῦν ἐστιν übergangen habe. Es kann in seinem ἀπροϊδής liegen.

3) Dieses in verschiedenem Sinne bei Cyrill und Olshausen. *Jener* findet in der St. das Gelangen der Einzelnen zu ihrer ewigen Bestimmung nach ihrem Tode, *dieser*, wie oben schon erwähnt, die (chiliastische) erste Auferstehung.

4) *Simulatque audierint*, wie Grotius das οἱ ἀκ. erklärt.

nige, Gewisse heraus. Aber offenbar liegt auch in diesem οἱ ἀκούσαντες eine Hindeutung auf den uneigentlichen Sinn: denn es kann Niemand einfallen, die Auferstehung des Leibes als einen Erfolg des Wollens, der Freiheit darzustellen. In dem οἱ ἀκ. liegt die Bedeutung des Hörens *der* näher im 24. Vers.

Die *Stimme* gehört zwar dem Bilde des Todtenerweckenden Messias an (vgl. 1 Kor. 15, 52. 1 Thess. 4, 10): aber ausser dem Bilde [1]) ist sie hier soviel als der λόγος V. 24. Der *Gottessohn* hat hier deutlich jene höhere, Johanneische Bedeutung: Gott eng betraut und darum Gottkräftig [2]). Denn V. 26 führt den Sinn des Namens aus, ganz wie V. 21, und wie dort vom Todtenerwecken auf das *Leben*geben übergehend: nur wird der Gedanke hier *bestimmter* ausgesprochen: es geschehe durch die Kraft Gottes, welche er *in sich trage*.

Die Kirche hat, vornehmlich in ihren Schulen (die *Aseität* ist ja aus dieser St. hervorgegangen) das ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ unrichtig gedeutet: durch sich, von sich selbst: ohne den Widerspruch wahrzunehmen, welcher dann im folg. Satze liegen würde: *geben*, um *durch sich selbst* das Leben zu haben; oder, indem man diesen Widerspruch künstelnd verdeckte [3]). Vielmehr ist ζωή wie I, 4, Lebensgrund, Princip [4]). Ἔχειν ἐν ἑαυτῷ Johanneische Formel, welche Nichts mehr bedeutet als: wahrhaft und dauernd besitzen

1) Also ist natürlich nicht φωνή der *Wort*bedeutung nach soviel als λόγος.

2) Nonnus: φερεζώοιο τοκῆος.

3) *Anselm. monolog.* 44: *gignendo dat filio — vitam habere in semetipso, ut non per extraneam, sed suam essentiam — vivat.* Dass also das Gebende und Empfangende wie Ein Wesen wäre. Das *gignere* hat Ans. von Augustinus (tr. 19 c. 13), aber Aug. findet in dem *in semetipso* nur den Begriff des *vollen*, nicht des *selbständigen*, Lebens.

4) Richtig fassen es die Griechen. Euth. πηγάζει. Auch Nonnus: παμμήτορα κόσμου ζωήν u. s. w. und δῶκε κομίζειν.

(42. 6, 53. 1, 3, 15. 5, 10); also dieses ζωὴν ἔ. ἐν ἑ. nur ein bedeutenderer Ausdruck für ζωοποιεῖν.

Wieder sich zum Anderen, dem Gerichte, wendend V. 27. Ἐξουσία wie 1, 12, und in der gewöhnlichen Bedeutung, Vollmacht, Recht. Eben durch die Erscheinung, welche ihm Gott gegeben (ὅτι υἱὸς α. ε.), hat er das Recht erhalten, die grosse Scheidung zu schaffen, also, das göttliche Reich innerlich zu ordnen. Dieser Beisatz: ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστι, wurde in der neueren Auslegung [1]) gewöhnlich in der Messianischen Bedeutung genommen, wie wir dieselbe schon zweimal gefunden haben (vgl. bei 1, 52). Doch zu beständig und ganz natürlich hat der Name dann immer den bestimmteren Ausdruck, Ὁ υἱὸς τοῦ (oder, wie es hier heist, *nur*) ἀνθρώπου [2]). Wir bedenken uns daher nicht, die Erklärung vorzuziehen: weil er von *Menschenart* ist. Zur Todtenerweckung gehört nur die göttliche Kraft, zum Gerichte neben jener die Menschennatur, Menschenleben. Und zwar vielleicht hier nicht in *dem* Sinne, in welchem der Hebräerbrief die Nothwendigkeit auffasst, dass Christus *Mensch* gewesen sei: fühlend und denkend und ertragend mit den Menschen (2, 18. 5, 7—9) [3]): sondern so, dass jenes Gerichthalten eine unmittelbare, bestimmte, volle Einwirkung auf die Menschen erfordere [4]).

1) Zuerst von Grotius, vgl. auch Ligthf. (hierbei auch Stellen erwähnend für den *späteren* jüd. Gebrauch dieses Namens für den Messias) und Lampe. Dann Kühnoel u. A. Am ausführlichsten Lücke, auch Thol., Olsh. (Dieser will jedoch nach Hebr. 2, 17 f. den Begriff des Demüthigen, Erniedrigten in den Namen legen.)

2) Etwas Anderes ist es mit Apok. 1, 13. 14, 14, wo im ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου, den Worten aus Daniel, gar nicht der Messiasbegriff ausgesprochen werden soll. Und gar nicht gehört hierher (bei vielen Aelteren dieses), dass auch υἱὸς θεοῦ oft ohne den Artikel steht (Matth. 14, 33. 27, 43. Luk. 1, 35).

3) Erasmus, Beza, Wetstein: auch C. C. Flatt *Symbolae ad ill. ll. graviora ev. Jo.* 1. 824. L. de Dieu deutet dahin auch AG. 17, 31 ἐν ἀνδρί.

4) Noch eine dritte Auslegungen giebt De Wette: „der

Die altkirchliche Erklärung fasste den Namen υἱ. ἀνϑρ. richtig auf vom Menschgeborenen. Aber die Griechen [1]) (ausgenommen Origenes [2]), Cyrillus [3]) und Nonnus) machten die Abtheilung, ὅτι υἱὸς ἀ. ἔ. zum folgenden Verse zu ziehen: unstatthaft in Sinn und Form (die Voranstellung des Satzes: *weil* oder *dass* er [4]) — wundert euch darüber nicht; und das zwiefache ὅτι nach einander). Diese Interpunction war aus einem dogmatischen Grunde hervorgegangen, wie denn jene Kirche der richtigen Abtheilung den Vorwurf einer dogmatischen Verfälschung durch Samosatenianer machte, bei welcher man auf das ἔδωκεν im Vorigen den Ton legte. Dagegen die abendländische Dogmatik in ihre richtige Interpunction, welcher sie von Augustinus [5]) her folgt, gerade *den* Sinn legte,

Menschgewordene" nl. Logos. Die Erklärung dW.: weil der Unsichtbare nicht richten *könne* — führt den Sinn ganz dahin, wie wir ihn oben fassten. Aber der Ausdruck würde dunkel, unjohanneisch sein.

1) Chrysostomus unter den uns Bekannten zuerst: dann bis in das Mittelalter. Doch schon die Peschito. Die Neuesten, welche so abändern, waren Paulus, indess nur früher im Comm., und Stolz.

2) Origenes in fünf Stellen (Griesbach. Symbolae II. 421) die Stelle auch sonst sehr verschieden schreibend: zu Joh. hom. 1,40.

3) Cyrill, früher gewöhnlich für das Gegentheil aufgeführt, ist sehr klar für die richtige Interpunction (Matthäi zu Euth.: *credo illum data opera fumum fecisse)* p. 235 (auch b. Lücke): τὴν αἰτίαν τοῦ δεδέχϑαι λέγειν ἑαυτὸν ἐξηγούμενος, τὴν ἀνϑρωπότητα —

4) Υἱὸς α. ε. als Subject oder als Prädicat genommen: im ersten Falle ist der Satz zu suppliren. Es liegt bei den Alten nicht klar vor, wie sie es genommen haben (Lücke: als Subject).

5) Doch schon Tertull. Prax. a. St., welcher aber so schreibt: *judicium dedit illi facere in potestate* (dieses hängt mit der Interpunction zusammen, welcher auch Nonnus folgt: ἐξουσίαν für sich, dann (ἔδωκε) καὶ κρίσιν ποιεῖν) *quia* (auch *qua*) *filius hominis est* (und dazu:) *per carnem scilicet, sicut et filius Dei per spiritum ejus.* Der Beisatz deutet auf die oben bezeichnete, dogmatische Ausgleichung hin.

dass das ἔδωκεν *erklärt* werden solle: nach seiner *Menschheit* sei es geschehen.

V. 28—30 nun, wie gesagt, dasselbe in den gangbaren *Messianischen* Bildern. „Er werde es vollziehen, was dem Messias zugeschrieben werde,“ eben freilich in *seinem* Sinne. *Μὴ θαυμάζετε* führt auch hier, wie 3, 7, nicht die *Lösung* der Verwunderung ein, sondern eine *Verstärkung* dessen, was die Verwunderung erregt hatte [1]). Ὅτι ist also nicht: darüber dass (*ganz* dasselbe war ja auch noch nicht gesagt worden; auch würde es dann wie C. 3 a. St. heissen: *ὅτι εἶπον*) [2]). Wieder handelt V. 28 von Auferstehung, V. 29. 30 vom Gericht.

„Ja Alle, welche in den Grüften sind, werden bald vernehmen seine Stimme.“ Die Formeln sind die altmessianischen (vgl. Jes. 26, 19. Ezech. 37, 12, auch Dan. 12, 2, woher ja der *ganze* 29. Vers entlehnt ist. Also liegt in ihnen nichts Auffallendes für die uneigentliche, geistige Auffassung der Stelle, noch weniger darf das *οἱ ἐν μνημ.* in geistiger Weise allegorisirt werden [3]). Es wird eben nur Alles aus dem Volksbilde angewendet, es ist also zu nehmen: wie es dort heisst, oder, wie man sagt: alle Begrabenen.

1) Gewiss aber bezieht sich das *μὴ θαυμ. τοῦτο* auf das Nachfolgende, nicht auf das Vorige. Anders Lücke, indem er sagt: auch nach der richtigen Interpunction des *ὅτι v. a. ε.* komme *derselbe Sinn* in die Stelle.

Diejenigen, welche mit V. 28 f. einen *neuen* Gegenstand, das äusserliche Gericht, eingeführt werden lassen, haben, um die oben erwähnte Schwierigkeit zu beseitigen, dass dieses als Beweis für diese *Gegenwärtigen* gebraucht werde, den Inhalt dieser Verse nur als Nebengedanken angesehen: *so* werde das Auferwecken fortgehen (Herder, Schleierm.), oder: die geistige Erweckung müsse dem zustehen, welcher die äusserliche vermöchte (Lücke) u. s. w.

2) Wie Nonnus übersetzt: *καὶ εἰ — ἔννεπον — ὅτι ἔρχεται.*

3) Tertull. de res. a. O.: *mortui per ignorantiam, quos monumenta intelligendos argumentantur haeretici* — Aus ihrer *Natur*, meinten wohl die Gnostiker, bedeute das *ἐκ τῶν μνημείων.*

Und V. 29: „Geschieden werden zu Seligkeit und Unseligkeit die Würdigen und die Unwürdigen. Ἀνάστασις ζωῆς — κρίσεως für εἰς ζωήν — κρίσιν (2 Makk. 7, 14), Auferstehung in, mit Leben — Verdammniss. Jene ist die ἀνάστ. δικαίων Luk. 14, 14, und, nach V. 25, die der ἀκούσαντες. Doch nur in unserer Stelle wird, dem prophetischen Worte gemäss das Auferstehen auch von den Unfolgsamen ausgesagt [1]): nämlich die geistige Erregung solle für Alle dasein, aber für die Unwürdigen zu ihrem Verderben, indem der Geist nur dem Bösen Leben und Kraft giebt. Dieses ist ein, in den Evangelien oft ausgesprochener Gedanke; etwas Aehnliches findet sich wahrscheinlich auch Mark. 9, 49 [2]).

V. 30 ein Beisatz zu V. 29, im Sinne wie V. 22. 23, nur mehr in Hinsicht auf die *Wahrheit* seines Richtens gesprochen: „seine Entscheidungen über Würdigkeit und Unwürdigkeit der Menschen für die göttliche Sache seien recht und im Sinne Gottes.“

Ἀπ' ἐμαυτοῦ (zu V. 20) durch eigene Kraft. *Καθὼς ἀκούω* (vgl. 3, 32): wie es Gott mich lehrt [3]). Aber wie das δεικνύειν V. 20, hat es hier die stärkere, reale, Bedeutung: wie er mir die Kraft giebt. Ganz gleich ist 8, 26. Aber die folgenden Sätze, καὶ ἡ κρίσις — und ὅτι οὐ ζητῶ u. s. w. gehören zusammen. „Mein Urtheil ist gerecht, denn ich habe überall nur den

1) Im eigentlichen Sinne ist von Auferst. *Beider* ausdrücklich nur noch AG. 24, 15 die Rede: doch *liegt* der Begriff auch in Matth. 25, 41.

2) Wir deuten uns diese vielbesprochene Stelle so: wie das Opfer zum Feuer gebracht werde mit *Salz*, so gebe auch das geistige Salz (vgl. V. 50), die Geisteserregung und Geistesausrüstung, nämlich wenn sie zum Verderben des *Lebens* ausschlägt, die *eigentlichste* Bestimmung für das Feuer der *γέεννα*. *Πᾶς* (nl. der, welcher brennen soll) *πυρὶ (für* das Feuer) *ἁλισθήσεται —:* wer dem Feuer verfällt, dem geschieht es (vorzugsweise, am eigentlichsten, sichersten) durch das Gesalzensein.

3) Eine andere Erklärung des *καθὼς ἀκούω* (von Erkundigung über die zu richtenden Menschen) hat Paulus gegeben.

göttlichen Willen im Sinn.“ Das καθὼς ἀκούω geht den allgemeinen Sinn des Richtens an, dieses καὶ ἡ κρ. u. s. w. die Anwendung davon bei den Menschen [1]). Der Wille Gottes, welchem Christus folgt, ist beim Johannes immer der in Beziehung auf das *Werk* Christi (vgl. 6, 38), es ist die ἐντολή, und also dasselbe mit dem μυστήριον des Paulus. Anders ist es bei dem Willen Gottes für die Menschen (7, 17. 9, 31). Ζητεῖν nachgehen, um es zu erreichen, also wünschen oder anstreben (wie δόξαν ζητεῖν 7, 18. 8, 50). Also: ich vermag die *Würdigen* für Gottes Sache zu erkennen, weil ich diese *Sache Gottes* ausführen soll; weil ich vertraut bin mit dem, was die Menschen werden *sollen*, habe ich ein Urtheil über sie wie sie *sind*.

Sein und *Gottes* Wille stehen sich nicht, mit der Schule zu sprechen, im Concreten entgegen, sondern als Abstracta: wie der Wille eines einzelnen Menschen an sich vom göttlichen Willen verschieden ist, und sich von demselben völlig scheiden *kann*. Deswegen, und weil *Wille* hier eine andere als die gewöhnliche Bedeutung hat, liegt unsere Stelle den vormaligen kirchlichen Fragen über den Willen Christi unendlich fern [2]).

Der zweite Abschnitt dieser Reden (V. 31 bis z. Schlusse) handelt von der rechten Beglaubigung von sich bei ihnen. Nach dem, was oben über den Zusammenhang dieses Abschnittes mit dem Vorigen gesagt worden, haben wir nicht nöthig anzunehmen, es sei eine *Zwischenrede* der Juden ausgefallen. Von *Zeugnissen* wird gesprochen, menschlichen, und dem

1) So scheint es auch Schleierm. zu fassen. „Dazu (S. 361) gehört Zweierlei, dass er *richtig höre*, und dass, nachdem er richtig gehört hat, er auch *richtig beurtheile*.“

2) Diesen dogmatischen Bedenken hat man wohl auch das sonst recipirte πατρός am Schlusse zuzuschreiben, welches von der neuen Kritik einstimmig hinweggenommen worden ist. Es sollte mit dem zwiefachen Willen durch die Idee der Homousie versöhnen. Euthym.: ἓν καὶ τὸ αὐτὸ θέλημα πατρὸς καὶ υἱοῦ.

Unglauben der Juden an dieselben, V. 31—35, dann von *göttlichen*, V. 36—40, dem, welches Gott wie unmittelbar in ihm ablege und dem in der Schrift. Aber V. 41 ff. redet er von dem jüdischen *Unglauben* an diese Zeugnisse *Gottes*, an das unmittelbare V. 41—44, und an die in der Schrift V. 45—47. Dieser Unglaube komme nämlich aus dem für das *Göttliche* unempfänglichen, überhaupt also glaubensarmen, Gemüth der Juden. Dieses ist der natürliche Gedankengang der Rede [1]).

V. 31. „Zeuge ich von mir selbst, so ist mein Zeugniss nicht wahr." Natürlich ist dieses kein Widerspruch mit dem, in anscheinend ganz entgegenstehender Form ausgesprochenen 8, 14 [2]). Es ist hier nicht einmal der gewöhnliche Gebrauch von ἐστι — gilt, bedeutet (vgl. zu 3, 31), sondern das μαρτυρία ἀληθής ἐστι ist gangbare *Gesetzes*formel 8, 17. Doch in unserer Stelle wird dieses nicht als Rechtsregel aufgeführt, sondern als Erfahrungssatz aus seiner Stellung zu den Juden.

V. 32. „Aber nun zeugt ein Anderer für mich, und gewiss gilt sein Zeugniss als wahr." Dem Zusammenhange nach mit dem Folgenden bis 35 ist der Täufer zu verstehen. In der alten Kirche so die Griechen (Cyrillus ausgenommen) [3]), später Erasmus und Grotius: die lateinische Kirche mit Augustinus und die meisten Neueren (de Wette ausgenommen) haben Gott verstanden. Aber es ist nicht angemessen, die Rede mit V. 32 abbrechen zu lassen, und erst V. 36 wieder aufzunehmen [4]). Das Präsens μαρ-

1) *Morus Diss. de testimonio Dei P. de filio suo ad Jo.* 5, 31 *ss. Diss.* II. 259 *ss.*

2) Die altkirchliche Auslegung fand hier immer das Rechte. Im Sinne der exeget. Tradition von Chrysost. her, Euthymius hier: οὐχ ὡς ἀποφαινόμενος εἶπεν· ἀλλ' ὡς ἐκείνων τοῦτο εἰπεῖν ἐνθυμουμένων u. s. w.

3) Nonnus: ἄλλος ἀνὴρ πέλε μάρτυς —

4) Sinnreich fasst nach dieser Auffassung Rupert den Ueber-

τυρεῖ neben μεμαρτύρηκε V. 33, hat keine Schwierigkeit: das Zeugniss *ist*, steht da, wie es Joh. gesprochen hat. Und gerade vom Zeugnisse des Täufers stand dasselbe μαρτυρεῖ 1, 15 [1]).

Unter allen *Menschen*zeugnissen musste auch bei den Juden das des Täufers, des prophetischen Mannes, des Anerkannten, voranstehn (Matth. 21, 25. 32) und wir wissen, wie viel gerade *dieses* Evangelium auf jenes Zeugniss lege. Auch in diesem μαρτυρία ἀληθής ἐστι, hat die Wortbedeutung wie V. 31 Statt. Sonst würde das οἶδα ὅτι (anders 10, 35) etwas Ueberflüssiges oder Störendes haben. Also: von ihm weiss ich, dass es zu Recht bestehe.

V. 33—35 die Inconsequenz des Unglaubens an Joh. und an sein, von ihnen *gefordertes* (ἀπεστάλκατε) Zeugniss. Dieses von dem Unglauben an das Zeugniss des *Täufers* fügt er der Erwähnung von diesem sogleich bei: V. 41 fgg. spricht er ausführlich von dem *tiefer liegenden* Unglauben, dem an das göttliche Zeugniss. „Ihr habt gesendet zu Johannes (1, 19), und er hat der Wahrheit zu Gunsten von ihr gezeugt.“ Dasselbe τῇ ἀλ. μαρτυρεῖν 18, 37. 3 Joh. 3 (vgl. τῷ λόγῳ μαρτυρεῖν AG. 14, 3). Die „Wahrheit“ ist hier *das Wahre*, das göttlich Bestehende, nämlich die Würde, Bestimmung Christi, wie sie wirklich Statt habe.

V. 34 ist als Parenthese zu fassen, denn V. 35 setzt den Sinn des 33. V. fort („er hatte die Bestimmung, Wahrheit zu verkündigen, ihr aber mochtet ihn eben mit seiner *Wahrheit* nicht hören“). Aber V. 34 giebt eine Einschränkung des Vorigen: auch des Zeugnisses vom Täufer bedürfe und begehre er

gang von Gott zu Johannes: *Misistis ad Jo. „et fortassis idcirco nunc existimatis, quod hic sit ille alius, de quo dixi —.“*

1) Auf Gott bezogen, würden auch die Worte καὶ οἶδα ὅτι u. s. w. unverkennbar auffallend sein. Passender würde dann das gering bezeugte οἴδαμεν sein,

nicht; er gebrauche es um *ihretwillen.* Οὐ παρὰ ἀνθρώπου allgemein ausgesprochen, wie um die Person des Täufers zu schonen. Doch ist hier nicht, wie die Alten wollten, gerade der Begriff vom *Menschen* festzuhalten, so dass Er sich als den göttlichen gegenüberstellen wollte. Λαμβάνειν (41. 3, 27) streben oder ergreifen. „Ich sage dieses vielmehr nur, damit ihr gerettet werdet.“ Sage dieses (in der Johanneischen Sprache ist dieses ταῦτα λέγω eine Formel von verschiedenster Beziehung), gebrauche das Zeugniss. Σώζεσθαι hier ganz paulinisch: zur Erkenntniss, und so zum Heile gelangen. Wie σώζειν 1 Kor. 7, 16 mit κερδαίνειν abwechselt 9, 19. Hier lässt der Evangelist Jesum entschieden von Anbequemung sprechen [1]), indem er ein Zeugniss gebrauche, dessen *sie* bedürften, oder, welches bei ihnen als das einzige gelten müsse: eine Anbequemung also über die *Form* der Rede hinaus, jedoch zu keinem *Irrthume*, wie man diesen Begriff sonst gefasst hat [2]).

V. 35. „Jener war ein hellscheinendes Licht, aber ihr mochtet euch nur eine Weile ergötzen an seinem Scheine“ [3]). In der That redet ganz in gleichem Sinne von dem Verhältnisse des Täufers zu den Juden: Matth. 11, 7 ff. Luk. 7, 24 ff. Sie hätten *gespielt* mit seiner Erscheinung, sie sich nicht zu ernster Betrachtung gereichen lassen: sie wären nur dem *Neuen* in ihr nachgezogen [4]). Ἦν· die Erscheinung, auch das

1) Nonnus: ταῦτα λέγω — διδάσκων Ἑβραίους. Cyrill. ὑποθετικῶς, Euthym. οἰκονομικῶς λέγω. Grot.: *dico haec κατὰ συγκατάβασιν* —

2) Einen Gegensatz zu σώζεσθαι und ἀγαλλιᾶσθαι, wie ihn Schleierm. annimmt, können wir nicht finden.

3) *Euch rühmen*, übersetzt der Syrer das ἀγαλλιαθῆναι.

4) Vielleicht auch, wie es Lücke sinnvoll ausführt: „nach — Knaben Art, welche am Feuer und Licht ihre Lust haben, bis es schmerzlich brennt.“ Denn allerdings verging die Neigung zum Täufer, seit er *Buss*prediger geworden war. Rupert findet in der Stelle den Gegensatz von Seligkeit und zeitlich-Messianischem Glück (ἀγ. πρ. ω.).

Leben des Täufers, war jetzt vorübergegangen (S. 144). Λύχνος steht hier deutlich im Unterschiede von φῶς, (welches „der Täufer nicht gewesen war“ [1]) (1, 8) dem, Sprachgebrauch gemäs (2 Petr. 1, 19. Apok. 21, 23 [2])). Es ist nicht blos ein geringeres, sondern mehr ein materielles, Licht: hier auf die Menschen*erscheinung*, wenn gleich eine hohe, prophetische angewendet [3]). Ihm wird im zweiten Satze zwar auch ein φῶς beigelegt, aber in Prädicatbedeutung: das Leuchten, Scheinen (φῶς αὐτοῦ). Καιόμενον καὶ φαίνων sind nicht im Begriffe zu trennen: brennend und hell (eifrig [4]) und klar), sondern καιόμ. hebt nur die Bedeutung des φαίνων, hellbrennend (καίεσθαι Luk. 12, 55. Apok. 4, 5). Ob die Worte auf einen Volksspruch vom Elias, dem Vorbilde des Täufers, anspielen sollen, wie sich ein solcher in den, seit Grotius fortwährend hierbei erwähnten, Worten findet, Sirach 48, 1 (in keinem Falle könnte auf die Stelle im Sirach selbst angespielt worden sein [5]): ἀνέστη ὡς πῦρ, καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς

1) Die alte Kirche fand immer diesen Gegensatz von φῶς und λύχνος, die Griechen verstehen unter φῶς das *Sonnen*licht, die Lat. fassen es in weiterer Bedeutung. Ausführl. davon August. tr. 23. Rupert: „*lucerna non lux ipsa vel ipsius lucis substantia.*“

2) Hier: ἡ δόξα τοῦ θεοῦ ἐφώτισεν αὐτὴν καὶ ὁ λύχνος αὐτῆς τὸ ἀρνίον (wie soviel dichterischer Stoff in der Apok. zu Tage liegt, so erinnert man sich hierbei gern des Worts von Zach. Werner: „und wenn der Mensch vor Todesnacht erbebt, und vor dem *Sonnenglanz* des höchsten Lebens: so sühnt ein ein holder *Mond*, der Mittler, ihn mit der Natur und mit der Gottheit aus.“)

3) Cyrillus und Euthymius finden im λύχνος noch die Bedeutung: μὴ οἴκοθεν ἔχων τὸ φῶς — Aber die Stelle Ps. 132, 17, deren sich Euth. wie Cyrill erinnert, ὡς οἶμαι, sagt er, (ἡτοίμασα λύχνον τῷ Χριστῷ μου) gehört nicht hierher.

4) Die Bedeutung des *Eifers* finden in καιόμ. Bengel und Olshausen.

5) Selbst Bengel scheint eine solche Beziehung auf die Stelle im Sirach anzunehmen; entschieden Meyer und einige Gegner des Ev. Johannis.

λαμπὰς ἐκαίετο — mag sehr zweifelhaft sein; das hier angewendete Bild hatte ja so vielfachen, und hier einen so angemessenen Gebrauch und die betonte Rede: ὁ λ. ὁ. καιόμ. [1]) soll nur das Bild lebendiger hinstellen (10, 11. 15, 1). Ἠθελήσατε — in der Bedeutung von Willkühr oder Thorheit, oder auch (de Wette): ihr wolltet weiter Nichts. Das πρὸς ὥραν bezieht sich wohl nicht auf die kurze Zeit des Wirkens vom Täufer, sondern eben auf die vorübergehende Neigung der Juden [2]).

V. 36—40 die Zeugnisse Gottes selbst, *dreifach:* das *unmittelbare* ist ein doppeltes. *Allgemein* vom Zeugnisse des Vaters spricht 8, 17 f. Von göttlichen Zeugnissen in der christlichen Urgeschichte 1 Br. 5, 9—12. (Dort auch V. 9: μείζων μαρτ., dem menschlichen gegenüber.)

Die *Werke* Christi (zu V. 20) sind auch hier nicht blos Wunder, sondern die ganze höhere Erscheinung, wirksame Persönlichkeit Christi. Auch 10, 25 handelt vom Zeugnisse in den Werken.

„Ich habe ein höheres Zeugniss als das des Täufers [3]): die Werke, welche mir der Vater gab zu thun, *sie* wie ich sie thue, zeugen dafür, dass er mich gesendet habe.“ Ἔδωκε wie 22. 27: die Kraft verliehe. Im τελειοῦν und ποιεῖν liegt auch hier kein Unter-

1) Die Bedeutung des Artikels im angegebenen Sinne, doch mit Zurückweisung der Beziehung auf Sirach, macht Lücke gegen De Wette geltend.

2) Bei den beiden Lesarten: ἀγ. πρὸς ὥραν, und der, äusserlich sehr hervortretenden (bei Lachm. jener gleichgestellt) πρὸς ὥραν ἀγ. (ausführlich darüber Lücke) liegt der Unterschied wohl weniger darin, dass entweder πρὸς ὥραν oder ἀγ. den *Hauptbegriff* ausmache, als darin, dass πρὸς ὥ. entweder zum ἠθελ. oder zum ἀγ. gezogen werden muss. Das zweite, also die recip. Schreibart, ist vorzuziehen.

3) Μείζω τοῦ Ἰ., die bekannte, aber immer den Gedanken *erweiternde*, Abkürzung: Bernhardy Synt. 432. Matth. 5, 20 (doch nicht hergehört 1 Kor. 1, 25 b. Meyer). Das, von Lachmann aufgenommene, μείζων, wie bedeutend auch bezeugt, wird von

schied (4, 34) [1]: ἃ ἐγὼ ποιῶ dem ἔδωκε gegenüber [2]) weist auf die wirkliche Erscheinung dieser Werke hin.

Ueber die Bedeutung des Zeugnisses V. 37 ist die Auslegung immer verschiedener Meinung gewesen. Oft (daher auch wohl die sehr verbreitete Schreibart μαρτυρεῖ statt μεμαρτύρηκε [3])) hat man es noch zu dem Zeugnisse in den *Werken* gezogen [4]), wogegen schon das αὐτός zu sprechen scheint, indem es zu bestimmt dieses Zeugniss vom vorigen trennt [5]). Andere ziehen es zu dem folgenden Zeugnisse, dem aus der *Schrift* [6]). Andere haben es als ein *drittes* Zeugniss genommen; und diese wohl richtig. Aber ein *äusserliches*, etwa eines in der Taufe (1, 33 f.) [7]) ist gewiss nicht gemeint. Vielmehr ist jenes geistig-unmittelbare zu

allen älteren und neueren Kritikern sonst für einen Schreibefehler gehalten, oder vielleicht auch Hörfehler statt μείζονα.

1) Doch liegt im τελειοῦν eine Hinweisung auf jenen höheren Begriff der ἔργα, allerdings vornehmlich, dass sie Erscheinungen Eines Lebensgeistes seien.

2) Das ἐγὼ (nach bed. Auct. b. Lachm. weggel.) hebt diesen Gegensatz noch mehr hervor.

3) Auch der Syrer und Luther übersetzten ein μαρτυρεῖ, dieser von Schleierm. in: *er hat* gezeugt — verbessert.

4) Augustinus, und die ihm folgen (doch nicht Rupert.), Grotius, Olshausen.

5) Ἐκεῖνος statt αὐτός, von Tischendorf aufgenommen (vornehmlich auf Auctorität des Cod. B. Ἐκ. αὐτός hat D.), welches den Nachdruck in der Stelle aufhebt, ist wohl aus den Stellen sonst entstanden, in denen ἐκεῖνος neben dem Senden und Zeugen steht, 1, 33. 14, 26. Und überhaupt freilich liebt die Joh. Sprache dieses den Nachsatz betonende ἐκεῖνος.

6) Cyrill, Nonnus, Theoph. — Calvin, Kühnoel — Tholuck, Lücke.

7) Auf dieses *Tauf*zeugniss deuten es Chrysost. — Bengel, Paulus.

Auf Schrift und Taufe zugleich, auch noch auf die Verklärung, Euthymius. Lampe bezieht es auf viele Geschichten, Erscheinungen und findet dieses selbst im πώποτε, vornehmlich aber auch auf die Gotteserscheinungen alter Zeit, insbesondere bei der Gesetzgebung.

verstehen, welches bei Johannes soviel bedeutet (vgl. 5, 17. 6, 44) innerlicher, aber mächtiger als das in den Werken: das ganze Hervortreten des Göttlichen aus ihm, wie es Ueberzeugung abnöthige denen, welche einen Sinn für Göttliches hätten [1]).

„Ja mein Vater hat *selbst* (auf das Unmittelbarste) von mir gezeugt.“ *Hat gezeugt:* das Zeugniss ist Einmal für immer hereingetreten. Die zwei folgg. Sätze mögen zweifelhaft in der Deutung bleiben. Gewöhnlich werden sie *entweder* als Tadel der Juden genommen (vgl. Deut. 29, 4) [2]), *oder* als Einschränkung des vorigen Satzes, jedoch auch mit Rüge des geistigen Unvermögens im Judenthum [3]). „Aber ihr habt ihn nicht vernommen — *oder:* freilich Stimme und Gestalt nehmt ihr nicht von ihm wahr“). Aber Beides erforderte doch eine Partikel, welche das: „aber — zwar“ ausdrückte und hätte es nur ein *καὶ* sein sollen. Wir nehmen die Sätze in bestimmter Präteritumbedeutung: *niemals* bisher ist diese unmittelbare Darstellung Gottes erfolgt. „Niemals habt ihr schon seine Stimme gehört — seine Gestalt geschaut.“ *Der* zeugt,

1) So vom unmittelbaren Gotteszeugnisse, De Wette und Schleiermacher (dieser jedoch die *ἔργα* damit gleichnehmend, von den geistigen Erfolgen Christi).

2) So die meisten Neueren. *Οὔτε, οὔτε — καὶ οὐ,* eine dreifache Unempfänglichkeit bezeichnend (Lücke).

Dabei scheinen Ammonius i. d. Cat., und der Gothische Ausleger b. Massmann (S. 48) in das *οὔτε — οὔτε* den Begriff von Nicht einmal, zu legen. Denn sie erwähnen ein höheres Sehen und Hören (dessen denn also die Juden noch mehr ermangelt hätten): Amm.: *πιστεύειν τῷ Χριστῷ, ὅς ἐστι λόγος τοῦ θ. καὶ τὸ ἀλ. αὐτοῦ εἶδος*, der Gothe citirt Matth. 5, 8. Doch bei Ammonius bezieht Lampe die Deutung vom Logos auf das Folgende: *καὶ τὸν λόγον* — welches allerdings von Athanasius c. Ar. 4. p. 469 Col. zugleich mit *εἶδος* auf Christus bezogen wird.

3) Chrys. und Euth.: *διὰ τοῦ συνομολογεῖν εἰς φιλόσοφον αὐτοὺς ἀνάγει δόγμα, διδοὺς νοεῖν, ὅτι οὔτε φωνὴ περὶ θεὸν ου. εἶδος* — Mit einer anderen Wendung Rupert: *ecce quanto major Joannnes,*

welcher es bisher niemals gethan hat. *Stimme* und *Gestalt* Gottes, die alten Ausdrücke für die persönlich gegenwärtige, unmittelbare Gottheit (2 Mos. 20, 15. 4, 12, 8. 5, 4, 33) [1]).

V. 38—40, das Zeugniss Gottes in der *Schrift*. Denn ὁ λόγος αὐτοῦ ist gewiss dem αἱ γραφαί im Fg. gleichbedeutend: beiden entspricht V. 45 ff. der Name des *Moses*. Λόγος steht wohl als gangbare Bezeichnung des *Schrift*wortes, der φωνή αὐτοῦ, dem Unmittelbaren, entgegen. Doch mag der Name λόγος eine *geistigere* Bedeutung haben: „Geist der Schrift" (De Wette). Es ist zweifelhaft, ob dieses Schriftzeugniss das gewöhnliche in den *Weissagungen* bedeuten solle, wie sich diese in Christus erfüllten. Vielmehr meint unsere Stelle wohl den gleichen Sinn, den Geist der Religion, dort in der Schrift und bei ihm, so dass das Eine für das Andere zu beweisen vermöchte.

„Und sein Wort habt ihr nicht im Andenken, *oder auch*, erkennt, ehrt ihr nicht: indem ihr nicht dem glaubt, welchen jener gesendet hat." Der zweite Satz: ὅτι ὃν u. s. w. soll den ersten nicht beweisen; dieses geschieht erst im Folg., und sonst müsste der Satz heissen: *denn* ihr glaubt nicht dem dort Dargestellten (οὗτος ὃν λέγει). Sondern er weist dem Sinne des ersten nur seine geschichtliche Stelle an: *indem* ihr nicht glaubt, zeugt ihr u. s. w. Μένοντα ἐν ὑμῖν — die Joh. Formel für Treue im Geist oder im Gemüth

1) Ganz Johanneisch, aber (vgl. 6, 31. 49), es wird das bisher in der jüd. Geschichte in dieser Art Erschienene, als nicht ausreichend, voll und mächtig genug, dargestellt. So ist vielleicht zum Sinne noch bedeutender die Schreibart πώποτε ἀκηκ., von Lachm. aufgenommen.

Aehnlich der obigen Auslegung ist die, von Lampe bestrittene, neben der des Vorigen von der *Taufe: extra hoc bapt. nunquam alias vocem patris ab ipsis auditam aut speciem visam esse* —. Noch näher aber kommt Cyrillus Erklärung (lib. 3 c. 2), nur dass er ἀκούειν und ὁρᾶν vom tiefen, wahren Verständniss der göttlichen Erscheinungen erklärt. Am nächsten Grotius: *vos cum non novistis familiariter, ita ut meo judicio opus non habeatis.*

(15, 7, neben λόγος 1, 1, 10). „Ihr lasst es an euch vorübergehn“ [1]). Ὃν ἀπέστειλεν ἐκεῖνος in der starken Johanneischen Bedeutung des Sendens, in welcher die höhere Bestimmung, Weihe inneliegt.

Nun V. 39. 40 folgt der Beweis für das: τὸν λόγον — ὑμῖν, und zugleich wird die Inconsequenz der Unfrömmigkeit nachgewiesen. Sie möchte glückselig sein, aber in ihrem Wesen liegt das Gegentheil, Abwendung von dem, was entschieden glückselig macht.

Beym Ἐρευνᾶτε findet sich die bekannte Differenz [2]), ob es als Imperativ oder als Indicativ zu nehmen sei. Die meisten Alten, schon der Syrer [3]) (doch Cyrill ausgenommen [4])), dann Beza (Erasmus zweifelt), haben das Erste [5]), die meisten Neueren [6]) das Zweite ergriffen. Uns scheint das *Erstere* unbedingt anzunehmen zu sein. Denn abgesehen von der *Form* der

1) Das ἔχειν ist in der Formel nicht festzuhalten (Lücke, Olsh.: habt, aber nicht bleibend): μένειν ἐν τῷ λόγῳ 8, 31, ist nur eine verschiedene Fassung desselben Gedankens, bei welcher der λόγος mehr als etwas äusserlich Gegenwärtiges genommen wird. Vgl. den Wechsel im μένειν 15, 1—11.

2) Eine andere streitige Stelle dieser Art (τὸ πρόσταγμα ερ. etc., hier auch immer gebraucht) ist ἔχετε κουστωδίαν Matth. 27, 65.

3) Gelegentlich auch Orig. princ. 4, 1.

4) Cyrill ausdrücklich: οὐ προστακτικῶς — ἀλλ' ὡς ἐν ὑποστιγμῇ. Nonnus ist zweideutig (μαστεύετε), und Bengel hat Unrecht, den *Indicativ* bei ihm für entschieden zu halten: im Gegentheil spricht seine *Gesammt*auffassung für den Imperativ. So meint es auch wohl Lampe, wenn er von Nonnus sagt: *utrumque sensum paraphrasi exprimit.*

5) Die Griechen unterschieden dabei ἐρευνᾶν und ἀναγινώσκειν, dieses hätten die Juden wohl gethan.

Mit Augustinus auch Luther (vgl. Werke VII. 1864 ff. Predigt üb. d. St.) und Calvin. Es wurde die grammatische Frage bei den alten Protestanten zur kirchlichen: s. Deyling. Obss. 1. nr. 50. Doch gerade die vorzüglichsten kath. Ausll. haben den Imperativ.

6) Paulus und Olshausen ausgenommen. Früher hat vorn. Lampe für den Indicativ gesprochen.

Rede, welche dann wohl etwas anders sein würde [1]), so konnte doch ein ἐρευνᾶν (7, 52. 1 Petr. 1, 11) den Juden nicht beigelegt werden, und was V. 40 von ihnen sagt, steht damit im Widerspruche: aber eine *minder* gute Bedeutung (welche selbst Einige der Alten annehmen) [2]) kann das Wort nicht haben, und *hier* gerade am wenigsten. Also: „geht doch dem Sinne der Schrift nach: ihr meint in ihr das ewige Leben zu finden, und sie verleiht dasselbe, indem sie auf mich hinweist. Aber ihr möget es nicht *von mir* empfangen." Darum also, meint der Ausspruch, würden sie auch nicht *in der Schrift suchen* wollen [3]). *Δοκεῖτε* durchaus nicht im geringen Sinne, wie wenn der Evangelist Jesum hier im Widerspruche mit der Ehre der h. Schriften reden oder doch einen Tadel der Juden aussprechen liesse [4]), sondern es bezeichnet die *eigene* Ueberzeugung der Juden, diese übereinstimmend mit der Wahrheit: was durch *καὶ αὗται* u. s. w. ausgesprochen wird. Wie man das ἔχειν fasst, so das ἐν αὐταῖς entweder, in ihnen zu besitzen, oder, durch sie erlangen zu können. Das Zweite entspricht mehr dem ζωὴν ἔχειν V. 40. *Αἰώνιος ζωή* Glückseligkeit, oder es könnte auch deren Quell, Geber, der Messias, verstanden werden. Aber es war die alte,

1) Das Sprachliche für den Imperativ hat schon Wetstein gegeben. Ὑμεῖς im zweiten Satze hätte zwar an sich nichts Auffallendes: aber natürlicher würde es doch im ersten Satze stehn, wenn dort ein Indicativ sein sollte, vgl. 8, 15. 41. 13, 13.

2) Im schlimmen Sinne nehmen es Cyrill, neuerlich Tholuck.

3) Luther a. O. C. 27: „So ist nun gewiss, dass, wer in der Schrift sucht, die von mir zeugt, das ewige Leben darin findet: da wollt ihr Phar. und Schriftgel. aber nicht hin: denn ihr wollt nicht zu mir kommen, dass ihr das ew. Leben hättet."

4) So die Griechen (Euth.: δοκεῖτε, οὐκ ἔχετε). Ebenso Maldonatus, Grotius *(etiam plus aequo iis tribuitis)*, Lampe, auch Schleiermacher: „nur *in der Meinung* — indem ihr nämlich eine falsche Vorstellung vom ewigen Leben habt." Oder, wie es Andere nahmen (Chrysost., Amon. i. d. Cat. 162): meint es zu *haben*, nämlich nothwendig, unbedingt (πίστεως μὴ προςούσης).

heilige Formel: durch das Gesetz das Leben: Deut. 32, 4. Baruch 4, 1. Röm. 2, 17—20. 2 Tim. 3, 15. „Sie zeugt von mir“ weist auf mich hin für jenes ewige Leben. V. 40. *Zu mir kommen*, wie 3, 20. 6, 35, vielsinnige Formel, hier, um das Heil zu empfangen. Das „Nicht *wollen*“ (vgl. *θέλει* 7, 18) steht also dem „Ueberzeugtsein“ entgegen.

Nun vom *Grunde* des jüdischen Unglaubens, zuerst des an das unmittelbare Zeugniss Gottes. „Sie neigen sich dem Göttlichen nicht zu, indem sie nur auf das *menschlich* Geltende, Bedeutende gerichtet sind.“ Hier wird die Quelle der Unfähigkeit für das Göttliche weniger so wie 3, 20 f. in der sittlichen Zerrüttung, als in thöricht-*eitler* Gesinnung, nachgewiesen. Aber es ist immer derselbe Sinn, der weltliche, ungöttliche, nur von verschiedenen Seiten dargestellt.

V. 41. *Δόξαν παρὰ ἀνθρώπων λαμβάνειν* (V. 44 *παρ' ἀλλήλων*) ist eben Grund und Quelle des *μὴ ἔχειν τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ*, und des (V. 44) *δόξαν παρὰ θεοῦ μὴ ζητεῖν*[1]), wie dieses, *Gott* nicht lieben, Grund des Unglaubens an *ihn* ist. Jenes also ist: *das* wollen, was vor Menschen gewöhnlicher Art gilt, nicht das Göttliche lieben. So stehen sie in ihrer Gesinnung einander entgegen. Also ist V. 41 keine Parenthese, wobei das: *δόξαν — οὐ ζητῶ* blos als eine beiläufige Erklärung gegen mögliche Misdeutung seiner Reden über sich genommen wird: jedoch auch nicht der Vordersatz von V. 42: es sind vielmehr *Gegensätze*. *Δόξα* Gunst, nicht gerade Verherrlichung. „Ich begehre ihrer nicht, oder ergreife sie nicht begierig“ (*λαμβ.* wie V. 34, hier V. 44 mit *ζητεῖν* abwechselnd[2]). Im 42. V. liegt die Bedeutung im *ἀγ. θ. οὐκ ἔχετε* (nicht im *ἔγνωκα ὑμᾶς*). *Ἀγάπη θεοῦ*, der Zug zu

1) Zu beschränkt Rupert: *„quae est illa quae a solo Deo est gloria, nisi testimonium bonae conscientiae?“*

2) *Annehmen* will L. d. Dieu mit Syr. und Vulg. das *λαμβ.* fassen.

Gott, das Streben nach dem Göttlichen. „Ich weiss, dass dieses Eure Gesinnung nicht sei“ [1]).

Derselbe Gedanke wird V. 43 positiv, V. 44 negativ ausgeführt. Dem welcher Ungöttliches treibt, werden sie sicher nachgehen — *ihm* könnten sie sich nicht zuwenden, eben in ihrer Gesinnung. *Λαμβάνειν* und *πιστεύειν* entsprechen sich auch hier.

Das „Kommen in Gottes Namen“ ist, nur auf die Person eines *Lehrers* angewendet, dasselbe mit jenen anderen Formeln der Stelle: Liebe Gottes haben, Gottes Gunst suchen. Es bedeutet, Göttliches wollen, treiben. *Ἐν τῷ ὀνόματι*, die alte prophetische Bezeichnung (Deut. 18, 19. Ps. 118, 26. AG. 4, 7): Gott nennend, oder, nach ihm, als Diener, Abgesendeter, genannt. Der „*eigene Name*,“ welcher hier entgegensteht, ist die eigene Person, die eigene Sache. Aber die Stelle ist nicht gerade als Verkündigung (wie man ihre Erfüllung oft in der Judengeschichte nachgewiesen hat), sondern hypothetisch zu nehmen: *würde* ein Solcher kommen, so würdet ihr ihn sicher aufnehmen.

Dasselbe, was V. 44 von den Juden ausgesagt wird, findet sich, und ganz in gleichem Sinne, auch 12, 43 (vgl. Röm. 2, 29). Viel zu beschränkt ist es oft auf den Hochmuth und die gegenseitige Lobpreisung in den jüdischen *Schulen* bezogen worden. Vielmehr ist, wie gesagt, überhaupt von dem nichtig eiteln Wesen die Rede, als einem Grunde des Unvermögens, das Wahre und Göttliche aufzufassen. Das *οὐ ζητεῖτε* für *μὴ ζητοῦντες* soll nur den Satz hervorheben, als den *Haupt*satz, auf dem das *μὴ πιστεύειν* beruhte. *Παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ* ist nicht: von Gott allein, sondern (vgl. 17, 3), von dem wahren Gott. Dieses ist ja in der frommen Sprache des Judenthums der gangbare Gegensatz zu den Menschen und den Scheinbildern des Lebens: der Eine, der Wahre, der

1) Die meisten Deutungen der Stelle sind nicht völlig klar, aber den *Sinn* fassen die Allermeisten, auch Neueren, so.

Bleibende. Daher ist denn das θεοῦ, welchem äusserlich viel entgegensteht [1]), auch zum Sinne der Stelle nicht nothwendig.

V. 45—47 der Grund des Unglaubens an die göttlichen Zeugnisse in der *Schrift*. Es ist wieder der inconsequente Zustand, in welchem sie vor dem, was sie doch suchen, zurücktreten, weil es nicht zu ihrer Neigung passt. *Moses* wird hier für heilige Schrift überhaupt [2]), wohl nicht blos nach gewöhnlichem Sprachgebrauche, sondern darum gesetzt, weil ja diese ganze Rede durch einen angeblichen Eifer für *Moses* veranlasst worden war. — Das μὴ δοκεῖτε, soll wohl nicht eine mögliche Annahme, Befürchtung der Juden zurückweisen [3]): vielmehr verneint es unbedingt.

Die bildliche Rede V. 45 vom göttlichen Gericht und der fremden Anklage an demselben wiederholt [4]) sich 12, 48 (vgl. Matth. 12, 41 ff.). Der Sinn ist *hier*: sie würden verwerflich sein vor Gott, auch ohne Rück-

1) Es wird jedoch in den Lachm. Texten nur als zweifelhaft bezeichnet.

2) Die kirchliche Auffassung hatte also kein volles Recht, die Stelle gegen die kritischen Bestreiter des *Pentateuch* zu gebrauchen.

3) Aus der richtigen Deutung des μὴ δοκεῖτε ging es wohl hervor, dass der Satz oft (schon in d. Pesch.) als *Frage* geschrieben wurde. Euth.: ἐρώτησις ἠθική, ὅτι, εἰ καὶ ἔδει με τοῦτο ποιῆσαι, ἀλλ' οὐ ποιήσω.

4) Doch (wie Lücke und De Wette mit Recht bemerken) ist *hier* bei Joh. nicht vom Gerichts*tage* die Rede: welcher ja bei Joh. immer bestimmter bezeichnet wird als die ἐσχάτη ἡμέρα, und an welchem Christus Richter, nicht Ankläger sein sollte. Es ist dieses hier vielmehr ein *fortwährender* Act zwischen Gott und Christus.

Eigenthümlich Rupert: *non misit me pater accusare, sed judicare*, und in ähnlicher Weise Theod. Herakl. i. d. Cat.

Dieses ist das Anklagen des Moses: dass die Untreue an ihm offenbar würde: es bezieht sich *weder* auf die Strafreden des Deuteronomion (Paulus), *noch* (De Wette) auf die *Gesetzes*aussprüche des Moses.

sicht auf seine Person. Ἔστιν ὁ — der ist schon da. Εἰς ὃν ἠλπίκατε wie V. 39. Vgl. 9, 28 f. Mit Absicht ἠλπίκατε· es wird als eine alte, stehende Hoffnung dargestellt. *Hoffen* aber ist hier ein mehr äusserlicher Begriff, mit welchem sich der *Unglaube* wohl verträgt. Also: durch den ihr das Heil zu erlangen hofft. Gewiss also ist hier weder eine Beziehung auf die Meinungen von der Rückkehr des Moses, noch auf die von seiner Fürbitte anzunehmen [1].

V. 46. „Wenn ihr ihm glauben wolltet, so würdet ihr auch mir glauben: denn Moses führt auf mich hin“ [2]. Auch wenn man die Stelle auf erfüllte *Weissagungen* des Moses deuten wollte (aber sie bezieht sich vielmehr, wie gesagt, auf den Christus verwandten Sinn, welchen die heiligen Schriften darlegten), dürfte man sich nicht an *einzelne* Reden der Mosaischen Schriften anheften (vgl. bei 4, 25) [3].

V. 47. Die gewöhnliche Schärfung des Sinnes vom Vorigen durch das Gegentheil. Es sei ja unmöglich, an Einem zu halten, ohne auch an dem Anderen. Der Gegensatz liegt gewiss nicht im γράμμασιν und ῥήμασιν, als wenn es, wenigstens etwa für *Juden*, unmöglich wäre, an *gesprochene* Worte zu glauben, wenn man nicht an die gleichsinnigen *Schriftworte* glaubte, sondern lediglich im ἐκείνοις und ἐμοῖς. „Wenn nicht an ihn — auch nicht an mich“ [4]. Der Jude, wenn

1) Beide Meinungen erwähnt Lampe, ohne eine zu theilen: die erstere hat auch Paulus. Die zweite findet sich zum Theile bei Euthymius: ὡς δημαγωγόν (derselbe Gebrauch dieses Namens von den Propheten A. T., bei dem Mönch Hiob Phot. 222 p. 184 Bekker.) καὶ προστάτην καὶ μεσίτην τὰ πρὸς τὸν θεόν —.

2) Gegen das *forsitan* („*crederetis forsitan et mihi*“) als Uebersetzung des ἂν in der Vulgata hat schon Erasmus hier gesprochen.

3) Grotius bezog das περὶ ἐμοῦ u. s. w., nach der gewöhnlichen Auslegung von *einzelnen* Sprüchen genommen, auf die *signa veri prophetae*.

4) In der ersten Weise gewöhnlich sonst; Nonnus: ἄγραφον

ihm der Glaube abging an das, was ihm als heilig *angestammt* war, konnte unmöglich zum Glauben an das Neue, von einer ungeliebten Person Getragene, gelangen, wenn es jenen verwandt, gleichartig war.

Der Anfang des 6. *Capitels* setzt nun die Scene schnell wieder nach Galiläa zurück. Doch das ἀπῆλθε V. 1 ist in der gewöhnlichen Sprechweise dieses Ev. (4, 3. 43) wohl von der Abreise *nach Galiläa* zu verstehen. Daher denn auch, wenn, wie nicht zu zweifeln, Beides ächt ist [1]), τῆς Γαλιλαίας (Matth. 4, 18. Mark. 7, 31) und τῆς Τιβεριάδος (21, 1), das Zweite nicht bedeuten kann: von Tiberias aus (vielmehr scheint bei *Johannes* die Reise Jesu unmittelbar von Jerusalem dahin zu gehen, als eine gewöhnliche Reise durch Peräa [2])), sondern es steht neben jenem erklärend, wohl für Ausländer, um den galiläischen *Landsee* vom mittelländischen Meere [3]), wie es Galiläa *umschliesst*, zu unterscheiden, oder auch als der *alte* und der *neue* Name [4]). Dieser Aufenthalt in der jenseitigen Landschaft ist denn der Matth. 14, 1 ff. Mark. 6, 14 ff. Luk. 9, 7 ff.: nach Matthäus ist er geschehen um der Verfolgung des Antipas willen, nach M. und L. wenigstens *zugleich*, um den Aposteln eine Ruhezeit zu gewähren.

ἡμετέρων στομάτων ἀΐοντες ἰωήν. Im ἐμοῖς und ἐκείνου findet Euthymius den Gegensatz. Meyer, auch De Wette, finden den Gegensatz in *Beiden*. Nach *jener* Fassung Lampe: *J. tacite innuit, quod ei non sit consilium quicquam literis mandandi,* und geht dabei auf diesen vormals vielbesprochenen Gegenstand ein.

1) Auch in anderer Weise haben die Handschriften der auffallenden Zusammenstellung abzuhelfen gesucht.

2) Man müsste sonst (vorausgesetzt die, oben behauptete, Bedeutung des ἀπῆλθεν) annehmen, es liege in dem Verbum, als prägnantem, *zugleich mit* die Vorstellung von Reisen *in Galiläa.*

3) Bei den Rabbinen (Drusius) heisst dieses das *grosse* Meer.

4) Oder (Lücke) der palästinensische und der den Griechen bekannte.

Die altkirchliche Erklärung der Worte, dass der See selbst

V. 2. Das Nachfolgen, weil sie die Zeichen gesehen hatten, welche er an den Schwachen gethan hatte, wird hier vielleicht nicht tadelnd erwähnt, sondern hinweisend auf die Tradition, welche ja so viel Wunderbares der Art aus dieser Zeit berichtete. Ausserdem würde der Beisatz hier etwas fremd hereinstehen. Hier allein auch bei Johannes wird V. 3 ein *Berg* erwähnt [1]), wie bei den Drei solche ja überall erwähnt werden, für Ruhe vor dem Volke, für Gebet, für Lehre [2]). Die Zeitbestimmung V. 4 ist bei 5, 1 besprochen worden [3]). Dieselbe Formel, *ἦν ἐγγύς*, auch 11, 54 [4]). Uebrigens geschieht diese chronologische Bemerkung wohl ohne besondere Bedeutung: etwa um den Volksdrang zu erklären. Dieser hatte ja nach V. 2 eine andere Ursache, und V. 22 ff. keh-

Τιβεριάς geheissen habe (Cyrill beruft sich an e. anderen Orte, *Reland. Palaest.* 259, bei *λίμνη Τιβεριάς* ausdrücklich auf die Schrift, ohne Zweifel auf unsere Stelle: wahrscheinlich meint es auch Nonnus so: *πέρην Τιβεριάδος ἅλμης*, und Euth. nennt ausdrücklich die *Τιβεριὰς λίμνη*), findet gewiss nicht Statt.

1) Und in der Art der Drei: *καὶ ἐκεῖ ἐκάθητο μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.*

2) Lukas allein hat die genauere Ortsbestimmung: *εἰς τόπον ἔρημον πόλεως καλουμένης Βηθσαϊδά.* Aus Luk. 9, 11 vgl. 8, 40 ff. erhellt wohl, dass auch Er an einen *jenseitigen* Ort (also an das *östliche* Beths.) gedacht habe.

3) S. 180. Was dort weiter behauptet wird, dass dieses Pascha von Jesus *nicht* besucht worden sei (dieses war auch die altkirchl. Meinung), das erweist sich durch die gesammte Erzählungsweise des Johannes (welcher gewiss berichtet hätte, wenigstens von der Reise überhaupt), und Cap. 7, 1 scheint bestimmt *darauf* gehen zu sollen.

Die Weglassung von *τὸ πάσχα ἡ* — nach Conjectur (vgl. Kühnoel) hat nirgends einen Anhalt. Noch weniger die Auslassung des ganzen Verses: Marsh - Rosenmüller II. 50. Das sehr schwach beglaubigte *ἦν ἐγγὺς τῆς ἑορτῆς* (dabei müsste auch *τοῦ πάσχα* gelesen werden) scheint schon auf die, oben verworfene, Erklärung, dass das *vergangene* Pascha gemeint sei, hinzudeuten: („er war nahe daran").

4) Nach den Rabbinen (vgl. Lightf.) war dieses *ἐγγύς* auf die nächsten 30 Tage vor dem Pascha bestimmt.

ren sie nach Kapernaum zurück; auch war die Nähe des Pascha kein Grund Jesu *nachzuziehen*. Noch weniger (Grot., Wetst.) kann die Bemerkung blos die Frühlingszeit wegen V. 10 angehen sollen [1]).

Die Erzählung von der *Speisung* ist bei Johannes kurz angelegt, theils, weil sie vorausgesetzt werden konnte aus der Tradition, theils, weil er sie offenbar nur wegen der darangeknüpften Reden geben wollte. Lukas hat mit Johannes nur Eine Speisung: doch kam es beim Joh. nicht darauf an, ob noch Eine geschehen sei, wie Matth. 15, 32 ff. Mark. 8, 1 ff. eine solche berichten [2]).

Wir wollen hier nicht von Neuem (vgl. zu Cap. 2 Anf.) die Grundsätze ausführen, mit welchen wir an Erzählungen dieser Art gehen. Weder der Wunderglaube darf es unternehmen wollen, über den Hergang zu *reflectiren;* die Reproductivität des Stoffes bei den Alten [3]), und der „beschleunigte Naturpro-

1) Die ganz unnatürliche Annahme Bauer's (S. 222), dass die Bemerkung auf die folgenden Reden von einer mystischen Speise, wie das Osterlamm eine gewesen, hindeuten solle, findet sich geradezu schon bei Rupert v. Deutz, doch so, dass er das Pascha vom *Leidens*pascha versteht; als die von einem *Neben*zwecke bei Lampe, neben anderen Paschatypen im 4. Ev. bei Hengstenberg a. O. II. 568. Entscheidend hat Lücke dagegen gesprochen.

2) Diese zweite Speisung ist indessen jetzt von den Meisten, als nicht geschichtlich, aufgegeben. Lücke: „eine zweite unvollkommene Darstellung der Einen und selbigen," und: „die synoptische Tradition scheint hier allen bestimmten Faden der Begebenheiten verloren zu haben."

3) In der *dichterischen* Darstellung besonders beliebt: so bei Nonnus (zu V. 14): *ἄρτων αὐτομάτων παλιναυξέα δαῖτα γεραίρων* — Prudentius, wo er diese Erzählung ausführlich behandelt, ähnlich dem Hilarius 3 B. v. Anf. de Trin., (apotheos. 715) *crescente cibo* u. s. w., wie bei Lavater: vgl. Paulus Handb. z. d. 3 Ev. II. 209 f. „Eine dreifache Vermehrung" *(in Christi manibus et apostolorum et discumbentium*, vgl. Lampe S. 164): so setzte es der kirchl. Scharfsinn aus einander. Aber in der Stelle, Clem. Alex. strom. 6, 11. 787. Pott. wird zu Gunsten einer wunderlichen Allegorie (die Brode bedeuten die hebräische, die Fi-

cess" bei Neueren [1]) u. s. w. geben nur dem Spotte Raum: noch kann die entgegengesetzte Ansicht hoffen, in der Erzählung selbst, welche sich bestimmt als *Wunder*geschichte giebt und vollzieht, einen sicheren Anhalt zu finden, auch dann den Schein von Absichtlichkeit und Täuschung auf der Seite Jesu aus den Erzählungen hinweg zu nehmen. Aber kein Standpunct und keine Denkungsart fühlt sich jetzt noch begnügt und erfreut durch diese materielle, magische Wunderwirksamkeit: und die folgenden Reden Jesu selbst *lenken* davon *ab*. Kurz, wir finden auch hier nur den Ausdruck jenes unbedingten *Gefühls* von Geborgenheit, Genüge, Fülle, welches die Jünger in sich trugen, fortwährend entwickelten und bei welchem ihnen kein Gegenstand zu gering war: das sie aber allerdings zuerst auf das *äusserliche* Leben anwendeten. Und so sind alle Wundererzählungen ein Beweis für die Macht der Person Christi. Alte Beispiele von Wunderspeisungen, auch ausser jenen Mosaischen in der Wüste (Ps. 145, 15 ff.), wie 2 Kg. 4, 42. 44, konnten diese Gefühle nicht *hervorbringen*, aber solche, und überhaupt das Bild vom „Brod in der Wüste," liessen die Vorstellung leichter fassen und verarbeiten [2]).

In der Erzählung des Johannes liegt für diese Auffassung noch Mehr *dadurch*, dass das Wunder hier nicht als etwas zufällig Veranlasstes, später erst Einge-

sche die heidnische *προπαιδεία*) und weil von keiner Zertheilung der Fische gesprochen wird (anders Mark. 6, 36), die Ansicht *getheilt:* bei den Broden eine Mehrung, bei den Fischen ein immer neues Entstehen angenommen (*οἱ ἰχθύες — οὐκ αὐξήσαντες ἔτι καθάπερ τῶν ἄρτων τὰ κλάσματα, τῆς δὲ τοῦ κυρίου μεταλαβόντες εὐλογίας τὴν ἀνάστασιν ἐνεπνεύσθησαν*).

1) Ueber alle Vorstellung hinaus geht und streitet mit der Substanz der Erzählung die Ansicht, welche das Wunder in die Vermehrung der sättigenden Kraft der Elemente setzen wollte.

2) Dass vom *Messias* so Etwas erwartet worden sei, haben schon Aeltere (vgl. Lampe) behauptet. Aber solche Stellen beziehen sich nur auf das Wiederbringen des *Manna*, wie Apok. 2, 17. Vgl. unten bei V. 31.

tretenes, sondern als beabsichtigt, ja wie eine Sache dargestellt wird, welche sich bei Jesu wie von selbst verstanden habe [1]). So dass wir also hierin nicht blos eine *Abkürzung* der Erzählung finden mögen.

V. 5. *Ἔρχεται πρὸς αὐτὸν* — sie waren den See umgangen, und kamen jetzt zu ihm. Philippus kann solche Besorgungen gewöhnlich auf sich gehabt haben, aber unser Evangelium liebt es, so zwischen den Aposteln Wort und Geschäft zu theilen [2]). V. 6. Beisatz in Joh. Art. „Nur versuchend habe er gefragt; denn er habe gewusst, was er thun wollte.“ *Er* habe sorgen wollen, nicht sie *zusammen*. Versuchen ist hier soviel als *prüfen* [3]), ob er an ihn glaube [4]). Vorrath und Volksmenge, Uebriggebliebenes: Alles hier wie bei den Anderen. Nur die 200 Denare hat Markus

1) *So* hat auf diese Verschiedenheit in der Erzählung (von den Gegnern des Ev., aber auch von De Wette, wird sie gegen den authentischen Charakter der Erzählung gebraucht) auch Schleiermacher aufmerksam gemacht, wenn er dann gleich die ganze Erzählung auf die geistige Speisung hinwendet, wie freilich Christus es selbst im Folg. thut, und wohin die Erzählung in der Kirche auch ausser den Homileten immer gern vom Materiellen hinweg gezogen worden ist, ohne übrigens dem Geschichtlichen derselben zu widersprechen. Neander L. S. 381. 3. A. (Symbol dessen, wie Chr. auch in der Geschichte geistig immer aus Kleinem das Grosse wirke).

2) So ist Philippus Erwähnung 12, 21 gewiss zufällig. Ein reflectirender oder auch sinnlich roherer Sinn des Philippus, auf welchen etwa auch unsere Darstellung hätte hindeuten sollen, tritt auch 14, 8 f. nicht hervor. Dieses scheint aber durchaus altkirchliche Meinung gewesen zu sein.

3) Theod. Mopsu. Cat.: *πειράζων ἀντὶ τοῦ δοκιμάζων* — doch dieses in der Bedeutung, bewähren, *δόκιμον ποιεῖν*. Das *δοκιμώτερον ποιεῖν* hat auch Chrys.: Cyrill, *γυμνάζων εἰς πίστιν*.

4) In der Antwort des Philippus liegt nicht die Unmöglichkeit, auch an dieser Stelle die Menge zu versorgen, nur, was auch das *πόθεν* der Frage bedeutet, dass es der Gesellschaft an den Mitteln dazu fehle: und Andreas weist Etwas nach, wozu ihre Mittel ausreichten. Nach der Rede des Andr. wird nun abkürzend, nicht ausdrücklich erzählt, dass dieser Vorrath *angeschafft* worden sei.

allein, und Johannes das allein, dass die Brode, *κρίθινοι*, auch nicht Vorrath der *Gesellschaft* gewesen seien. V. 9 *παιδάριον* (Diener der Gesellschaft) *ἓν*, wenn es ächt ist [1]), allerdings wohl: *nur* Einer mit Vorräthen ist da [2]). V. 10. *Ἄνδρες* schlechthin auch Markus und Luk.; bei Matthäus bestimmter: ohne Weib und Kind. Es ist möglich, dass V. 11 *εὐχαριστεῖν* (vgl. V. 23) bei Joh. etwas Mehr bedeute, als *εὐλογεῖν* bei den Drei: nicht blos das hausväterliche Beten, sondern das Segensprechen: und vielleicht soll auch das, dem Johannes eigene, Gebot V. 12, *ἵνα μή τι ἀπόληται* die Vorstellung von dieser Speisung heben [3]).

Die beglaubigte Schreibart neuerer Kritik, blos *διέδωκε τοῖς ἀνακειμένοις* (weggelassen *τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταί*, fast ganz so hat dieses Matth. 14, 19), ist der Kürze der Erzählung angemessen, auch liegt im *ὅσον ἤθελον*, dass vorher kein anderes Subject (also auch nicht die *Jünger*) erwähnt worden waren. *Ὅσον ἤθελον* gehört gewiss zu Beiden: Brod und Zukost; *blos* bei *diesem* gesetzt, würde es den kleinlichen Sinn haben, dass ja von der Zukost nicht Alle genommen hätten. *Ἤθελεν* Conjectur und (in allen Ausga-

1) Aeusserlich ist *ἓν* noch zu beglaubigt: und nach der gegebenen Erklärung (nicht gleich dem *τι*) würde der Eine Theil von Gersdorf's Gegenrede (Beitrr. 420 f.), welcher D. Schulz beipflichtet, wegfallen, der, dass *ἓν* bei Joh. immer Zahlbedeutung habe (die zweite ist, es werde immer vorangestellt).

2) Die Gefahr des einmal begonnenen Allegorisirens zeigt sich in den Deutungen, welche die Kirche auch von diesen Broden und Fischen gemacht hat (5 BB. Moses — Cyrill, Aug. und das Mittelalter, selbst der helle Rupert — dann schwankend: Propheten und Psalmen oder die zwei Testamente): nach Augustinus wurde auch der Knabe allegorisirt, näml. vom jüdischen Volke (Rupert: *sensu parvulus, malitia nimium vetus*).

3) Dennoch war dieses nicht (anders in den Erzählungen vom Abendmahle) die gewöhnliche kirchliche Vorstellung von dem *εὐλογία, εὐχ.* dieser Geschichte. Die lat. Kirche unterscheidet das *gratias agere* des Joh. vom *benedicere* der Drei: nicht so in der Abendm. Erz., wo Lukas und Paulus *εὐχαριστεῖν*, die beiden Anderen *εὐλογεῖν* haben.

ben) schwankend auch äusserlich bestätigt [1]), würde ganz unpassend sein. Vielmehr sowohl das *ὅσον ἤθελον* als V. 12 das *ἐνεπλήσθησαν* deutet auf den Wundererfolg hin, an welchem die Darstellung des Evangelisten Nichts kürzen will, von dem sie aber doch Nichts ausdrücklich sagt [2]). Und hier, wie bei den Drei, bedeutet *κλάσματα* nicht Brocken (*dieses* liegt im *περισσεύσαντα*), sondern die gebrochenen Brodstücke. V. 13. *Ἃ ἐπερίσσευσε* das Nichtgebrauchte [3]).

V. 14 ist *ὁ προφήτης* der Messias (nach Deuter. 18, 15 ff., doch bedeutet der Prophet hier den *Wunderthäter*): jenes erhellt schon aus dem Beisatze, *ὁ ἐρχόμ. εἰς τὸν κόσμον* (11, 27), und geht bestimmt aus dem hervor, was V. 15 weiter vom Volke erzählt. V. 15. *Γνοὺς* unbestimmt wie 5, 6. *Ἁρπάζειν* (AG. 23, 10) ist Nichts mehr, als gewaltsam hinwegführen [4]). Diese hier allein in den Evangelien berichtete, Befürchtung vor Messianischen Unruhen wird wohl bei den Drei *da* angedeutet, wo sich ein Verbot Jesu findet, von seinen Wundern im Volke zu sprechen [5]) — *Hier* aber haben Matth. 14, 23. Mark. 6, 46 Nichts hiervon [6]), indem sie Jesum auch auf den Berg zu-

1) Nur Rupert las und erklärte bestimmt *ἤθελεν*. Erasmus erklärt sich für dieses *ἤθελεν*.

2) Die Abfassung des 4. Ev. durch *Johannes* vorausgesetzt, ist *Hasens* Hypothese (L. J. S. 138. 3. A.) zu bemerken, um die Erzählung eines solchen Wunderereignisses durch *ihn* zu begreifen.

3) Auf die Zwölfzahl, als die der Apostel, hat die Kirche hier immer aufmerksam gemacht.

4) Ob nach Jerusalem zum Feste, wie Lücke und Meyer annehmen? Aber die Menschen gingen ja zunächst nicht dahin (zu V. 4).

5) So auch Tholuck bei unserer Stelle.

6) Doch in der Stellung, welche Luk. 9, 18 f. dem Berichte über das, wofür man Jesum halte (Prophet u. s. w.), giebt, sogleich nach dem Speisewunder, kann allerdings (Lücke) Etwas der Joh. Erzählung Verwandtes liegen.

rückgehen lassen. „Zog er sich auf den Berg zurück, er allein“ [1]).

Die folgende Erzählung V. 16 bis 21 scheint nun wirklich anders aufzufassen zu sein, als die gewöhnliche Erklärung thut, und als es bei Matthäus und Markus mit allem Recht geschieht [2]). Lukas hat diese Erzählung merkwürdiger Weise gar nicht. In der That scheint Johannes kein Wunder haben beschrei-

1) Wie Alles im Verse dem dritten entgegensteht, ἀνεχώρησε (ἀνῆλθε), αὐτὸς μόνος (ἐκάθ. μετὰ τῶν μαθ.), und der ganze Sinn des Verses; so hat das, auch äusserlich unbewährte, πάλιν des gewöhnl. Textes keine Statt.

Merkwürdig ist Rupert's Rede bei d. St. p. 361 (Norimb. 526). „*Non valde mirum, homines populares istius temporis* (auch die Apostel) *ita sensisse de illo rege Israel, cum usque hodie quamplurimi ex iis qui magnifice praedicant spirituale Chr. regnum — persaepe propter solum temporalem cibum — currunt et rapiunt Christum et inclamant eum regem suum — ejus domui, quae est ecclesia, vim inferentes*“ u. s. w. Er nennt im Folgenden geradezu die *Priester* als solche. Und: „*mystice innuit, quia qui Christum propter aliud quam propter ipsum sequuntur, fugit ab ipsis Christus* —“ Vornehml. dieses Letzte hat auffallende Verwandtschaft mit Schleiermacher's Deutungen S. 400 f.

2) Wir übergehen das Viele, was über die Wunderfassung der synoptischen Erzählung zu bemerken wäre. *Zweierlei* nur möge auch hier stehen: die *Entstehung* jener Wunderansicht kann *nicht* aus damals vorhandenen Bildern *erklärt* werden; nur konnten auch hier fromme Sprüche, wie jener Hiob 9, 8 (ὁ περιπατῶν ἐπὶ θαλάσσης ὡς ἐπ' ἐδάφους, vgl. Ps. 77, 20) die Vorstellung *zugänglicher* machen, und der gewöhnliche Gebrauch des ἐπὶ θαλάσσης (vgl. Wetst. zu Matth. 14, 25: Nonnus stellt in der Metaphrase solche altpoetische Darstellungen vom Meerwandern zusammen) dieselbe *erleichtern*. *Und:* auch hier darf der Wunderglaube nicht sich durch Reflexion unterstützen wollen. Es hilft ihm Nichts, und es ist gegen den Sinn des Wunderglaubens. Was Lücke gegen die gangbarste Deutung dieser Art (von Vergeistigung der materiellen Natur) bemerkt, dass sie sich schwer vor Doketismus verwahren könne, das bewährt sich in der kirchl. Geschichte. Noch Rupert S. 367: *haeretici argumento nimis infirmo abutuntur; quia super aquas ambulavit.* Aus Maldonatus und Lampe (p. 177) sehen wir, dass die Fragen über jene Deutung vormals in den Transsubst.streit hereingezogen wurden.

ben zu wollen: ausser der zweifelhaften Formel περιπατεῖν ἐπὶ θαλάσσης findet sich nicht Eine Spur eines Wunderereignisses, das Folgende nimmt lediglich auf die Speisung Rücksicht. Dagegen deutet Vieles in unserer Erzählung auf etwas Anderes hin, wie in der Auslegung zu erweisen sein wird: so wenig stimmen wir mit den trefflichen Männern überein, welche gerade bei Johannes den Wundererfolg am klarsten dargestellt finden. Aber was den Sprachgebrauch mit ἐπὶ τῆς θαλ. anlangt, so ist er, auch abgesehen von 21, 1 [1]), *hier* sogleich durch das ἐπὶ τῆς γῆς V. 21 festgestellt. Kurz, wir glauben, dass unser Evangelium (und ohne die anderen verbessern zu wollen, vielmehr als die *ursprüngliche* Tradition) nur von einem Wandeln *am See* habe sprechen wollen [2]). Die Erzählung ist aber so nichts weniger als bedeutungslos. Vielmehr will sie umgekehrt zu der vorigen ausführen: wie ohne seine persönliche Gegenwart den Jüngern Alles zur Bedrängniss, zu Irrsal und Schrecken gereicht habe, selbst seine leibliche Gestalt habe sie erschreckt: wiederum habe sich Alles in und ausser ihnen erst dann beruhigt, da sie ihn wieder unter sich gehabt hätten [3]).

1) Ausser der Zweideutigkeit des 21. Capitels überhaupt ist dort auch diese *Formel* zweideutig: doch war dort die *Erscheinung* Jesu *am* Ufer, wenn gleich das *Wunder* auf, *im* See.

2) Seitdem Paulus diese Erklärung vorgetragen (Memm. VI. 70 ff. u. s. Schrr. zu den Ev.), hat dieselbe, wie keine sonst von diesem Veteran, Eingang gefunden. (Vgl. Hase a. O. 140). Stolz und einmal auch Schleiermacher in e. Predigt vom J. 1833: *am Lande* — (nicht hier zu Joh., auch nicht in den Predigten über Markus) haben sie auch in kirchlichen Gebrauch zu bringen gesucht. (Bolten's u. A. Erklärungen bedürfen keiner Erwähnung mehr.)

3) Die Erzählung giebt eine Steigerung jenes Ereignisses auf dem See Matth. 8, 23 ff., wie Chrysost. schon bemerkt, hom. 50 in Matth.

Unbestimmt, jedoch auf Einer Seite mit uns übereinstimmend, sagt De Wette: „Bei Joh. ist die Art, wie sich J. *über den See*

V. 16. *Κατέβησαν ἐπὶ τὴν θάλασσαν*, kamen herab an das *Ufer*. V. 17. *Ἤρχοντο* (bei 4, 30) schifften zu nach Kapernaum (*εἰς* 4, 5). Denn von einem Ankommen in Kapernaum, so dass V. 18—21 im Plusquamperfect aufzufassen wäre [1]), kann nicht die Rede sein: das Plusquamp. ist wenigstens hier im Folgenden zu deutlich von den anderen Zeitformen unterschieden. *Σκοτία* von *ὀψία* V. 16 verschieden. Aber diese ganze Stelle: Jesus war noch nicht [2]) zu ihnen gekommen — zeigt, dass die Jünger die Absicht gehabt haben sollen, *am Ufer* hin zu steuern, um Jesum aufzunehmen, wann er zu ihnen herabkommen würde. Und für das Folgende stellt sich nun der Zusammenhang dar, dass sie, im Sturm hin und her geworfen, als sie sich bei Tagesanbruch (vor der vierten Nachtwache) wieder dem Ufer genähert, mit Einemmale Jesum gesehen, hier aber auch sogleich sich am Landungsplatze gefunden hätten.

V. 18. 19. „Das Meer erregt vom heftigen Sturm — nachdem sie geschifft waren ungefähr 20—30 Stadien." — Das *ἐλαύνειν* hat auch Markus hier 6, 48. Es steht der Annahme einer *Verschlagung* im Sturm nicht entgegen: es bedeutet nur ein mühsames Schiffen.

Die Angabe der Stadien würde mit der bei Matth. und Markus (*μέσον θαλάσσης*) ziemlich übereinstimmen, wenn die Jünger über die Breite des See's hin

hin begiebt, nicht als ein Wunder dargestellt, sondern dient nur *dazu*, die Verwunderung des Volks über seine Entfernung (V. 25) zu begründen: unstreitig ein für die Ursprünglichkeit des Joh. Berichts günstiges Verhältniss."

1) Aehnlich Rupert: *hoc sec. regulam, quam Tychonius recapitulationem appellat, intelligendum est. Prius enim anticipatur, quod trans mare venerint, deinde narratum, qualiter venerint.*

2) *Οὐκ* rec., n. Kritik *οὔπω* — umgekehrt die Verschiedenheit 7, 8. Wie D. Schulz bemerkt, liebt die Johanneische Sprache das bestimmtere *οὔπω* (7, 30. 8, 20. 11, 30). De Wette vertheidigt *οὐκ* — Jesus habe den Jüngern versprochen gehabt zu kommen.

geschifft wären: von dieser machen 30 Stadien zwei Drittheile aus. Aber die Erwähnung des Sturms V. 18 würde dann etwas Ueberflüssiges haben. Vielmehr, wie es ja auch bei uns in der Erzählung von Seestürmen heisst, dass die Schiffenden in kürzester Zeit so und so viel Seemeilen gefahren seien, ohne dass sie ihrem Ziele näher kämen, so auch hier. Auch der Ausdruck: ὡς — und daneben noch: ἢ τριάκοντα — machen die Rechnung zu einer ganz ungefähren und *muthmasslichen.* Also umhergeschlagen, bemerkten sie es in Dunkel und Dämmerung nicht, als sie wieder am Ufer waren. Das Schrecken, als sie ihn sahen, den sie nach V. 20 nicht erkannten, galt einer Erscheinung [1]) am Nachen, mitten auf dem See, wie sie meinten, denn sie wussten eben nicht, dass sie schon am Ufer waren: und dann V. 21 wieder nicht, dass sie schon am Landungsplatze waren (ἐπὶ τῆς γῆς, εἰς ἣν ὑπῆγον).

Bei Matthäus und Markus wird Jesus wirklich von den Jüngern aufgenommen: daher hier bei Johannes viele gezwungene Deutungen des ἤθελον entstanden sind [2]), auch wohl die Meinung, dass Johannes ein ganz anderes Ereigniss habe beschreiben wollen [3]).

1) Φάντασμα Matth. u. Markus. Ἐγώ εἰμι· μὴ φοβ. haben hier alle Drei: vgl. Luk. 24, 37—39.

2) Als stehe es pleonastisch, oder habe die Bedeutung *lubenter* (Beza, Grot., Kühnoel, Schott, auch Stolz). Nach Alledem, was Lexikographen (vgl. nam. Lex. Xenoph. unter ἐθέλειν und θέλειν u. Winer §. 58) hierüber gesagt haben, steht fest, dass ἤθελον (nicht das Particip) nur dann hätte *so (lubenter)* gesetzt werden können, wenn von einer Handlung die Rede gewesen wäre, welche geschehen *musste*, aber gern geschieht. Andere Stellen finden sich hierbei, wie bei Sturz a. O., gehäuft, in denen das θέλειν auf Handlungsweisen überhaupt geht, und *pflegen*, gern thun, bedeutet.

Daneben die unglückliche Conj. ἦλθον von J. D. Michaelis.

3) Chrysostomus, welcher diese Meinung vornehmlich vertreten hat (die anderen Griechen, wie Euthymius, weichen von ihm ab) widerspricht sich bei uns. St. hom. 42 und zu Matth. a. O.

Jene wirkliche Differenz in dem Berichte hat darin ihren Grund, dass jene eben ein Wandeln *auf* dem See meinen, Johannes nicht. Aber man sieht, welch' ein zweckloses, unwürdiges Wunder in die Johanneische Darstellung hereingetragen würde, wenn man sie nähme wie die jener Beiden: bei denen doch das Bild dessen, der über die Wellen hin den Kämpfenden Ruhe und Frieden bringt, immer etwas Glänzendes, Mächtiges hat, welches hier in der Uferscene ganz wegfällt. Oder sollte Jesus auf dem See geblieben, sie an's Ufer getrieben sein? — In dem εὐθέως τὸ πλοῖον u. s. w. soll zwar kein Wunder liegen [1]), aber doch das Ausserordentliche, dass, wie sie ihn am Ufer wahrgenommen hätten, sie auch das Aufnehmen und Weiterschiffen für unnöthig erkannt [2]).

V. 22—24, eine, bei Johannes nicht ungewöhnliche, zugleich weitläufig und hart angelegte Construction. Das harrende Volk soll gewiss jene gesammte Volksmenge V. 10 sein [3]): der Johanneische Bericht lässt sich also mit denen der Drei nicht streng vereinigen, nach welchen die Volksmenge drüben *entlassen* worden war.

Das Subject ὁ ὄχλος wird nach den Zwischensä-

Denn *dort* sieht er die Erzählungen als Eines an. Zu V. 21: „Joh. sage, Ἤθελον u. s. w. τὸ αὐτὸ δὴ τοῦτο δηλῶν. Ὥστε μελλόντων αὐτῶν πρὸς τῇ γῇ γίγνεσθαι, ἐπέβη τοῦ πλοίου." Er hält also dort dafür, dass καὶ εὐθέως stehe für ὄντος τοῦ πλ. ε. τ. γ. L. de Dieu findet die Verschiedenheit vornehmlich in der Fahrt, *von* Beths. (bei Joh.) *nach* B. (Mark. 6, 45).

1) Die altkirchl. Auffassung fand hier immer ein Wunder. Nonnus: θεοδινέϊ παλμῷ, οἷα νόος πτερόεις u. s. w. αὐτομάτη νηῦς.

2) Auch bei dieser Erzählung fühlte sich die Kirche immer in die Allegorie hineingedrängt. Die Anwendung Augustinus (tr. 25): *Jesus transit calcans fluctus* — auf die Gefahren der Kirche, hat in Wort und Bild des Mittelalters unzählige Nachklänge gefunden.

3) Ob sie nun Alle auch und zugleich übergefahren seien: so in's Kleinste hat wohl selbst der Ev. nicht die Vorstellung gefasst.

tzen im 24. V. wiederholt; nicht aber *ἰδών* [1]) im *ὅτε εἶδε*, welches eine ganz andere Beziehung hat: zum *ἑστηκώς* gehören die Sätze bis 22: sie geben den Grund an, aus welchem das Volk gewartet habe. V. 23 ist eine Parenthese, durch welche der Schluss von V. 24 erklärt wird. Viele Veränderungen der Lesart sollten der Härte abhelfen: wie *εἶδον* oder *εἶδε* V. 22 [2]); auch nahmen Einige *ἀπῆλθον* am Ende des Verses als Prädicat an, was neben *ἐνέβησαν* unnütz wäre [3]). *Ἑστηκώς* (3, 29) wartend stehend. Auf den, welcher sich zurückgezogen hatte (V. 15). „Weil es gesehen hatte, dass nur Ein Fahrzeug [4]) dagewesen war, und dass Jesus nicht mitgeschifft war": weil sie also annehmen mussten, dass Jesus sich noch jenseits aufhalte. Die Worte: *ἐκεῖνο εἰς ὃ ἐνέβησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*, sind kritisch zweifelhaft und sehr überflüssig, wenn gleich die Rede weitschweifig, fast wie im Tone des unter sich redenden Volks gehalten ist: und die letzten Worte des Verses: *ἀλλὰ μόνοι οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπῆλθον*, scheinen beigesetzt zu sein, um eine gewisse Lücke in der Erzählung auszufüllen.

V. 23. „*Unterdessen* kamen andere Fahrzeuge von Tiberias," gewiss nicht gerade um diese Menschen abzuholen. Tiberias (jetzt schweigend und todt, wie sein Meer es ist) war der Hauptort für den Verkehr auf dem See. „Nahe an dem Orte, wo sie gespeist worden waren, nachdem der Herr den Segen gespro-

1) So gewöhnlich bei den Auslegern.

2) Mit den orient. Uebersetzungen, Peschito an der Spitze und Nonnus (*σκοπίαζεν*), hat auch It. und Vulg. das *εἶδον* oder *εἶδεν* (wenn sie nicht nach L. de Dieu, Lampe u. A. *ἰδών* genommen haben für *ι. ἦν*, Röm. 9, 28); auch Luther übersetzt so, und der Lachmann'sche Text *giebt εἶδον*.

3) Beza (jedoch die richtige Auffassung vorziehend — Casaubonus, welcher diese Constr. im Nonnus finden will) — Paulus.

4) *Πλοιάριον* ist nach äusserlich beglaubigter Lesart auch an der zweiten Stelle des 22. Verses zu schreiben, ohne dass jedoch Johannes einen grossen Unterschied zwischen den Worten angenommen hätte.

chen hatte." Dieses ist hier wohl keine gewöhnliche Rückweisung (wie 4, 46), sondern es soll das Ereigniss fixiren, als die Grundlage der folgenden Reden. V. 24. *Εἶδεν* also der Gegensatz vom *ἰδών* V. 22. Wie das Volk gewartet hatte *ἰδών* u. s. w., so machte es sich nun zur Fahrt auf, *ὅτε εἶδεν* u. s. w. *Οὐδὲ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.* Er so wenig *als* seine Jünger, welche sie ja hatten abfahren sehen. Nach dieser Uebersetzung ist an der Aechtheit dieses Satzes nicht zu zweifeln, wie er denn auch äusserlich ganz sicher ist. „So also bestiegen sie die Fahrzeuge und kamen nach Kapernaum, wo sie ihn nunmehr suchten."

V. 25. *Πέραν τῆς θαλάσσης*, da wo sie ihn suchten; weiter bedeutet die Formel Nichts. Es war eben in Kapernaum und nach V. 59 in der Synagoge. Die Frage: *wann* er hier angekommen sei? soll wohl nicht die Verwunderung in sich schliessen, dass er so *frühe* angekommen; und gar nicht [1]) würde damit auf ein *wunderbares* Ankommen hingedeutet werden [2]) (es steht ja ein *πότε*, kein *πῶς*) [3]): sondern der Ev. lässt hier nur das Volk sein *Verlangen* nach ihm aussprechen [4]).

Die Antwort Jesu geht bei dem Evangelisten auf die Frage gar nicht ein, sondern ganz Sokratisch auf die *Absicht* der Fragenden, auf ihr Verlangen nach

1) Eher (wie auch Lücke es deutet), dass es für den *Landweg* zu frühe geschienen habe.

2) Die gewöhnlichste Meinung in alter und neuer Zeit (doch Nonnus: *Ῥαββὶν ἄναξ, πότε δεῦρο παρέπλεες;*). Euthymius meint, die Anspielung auf das Wunder sei nur schmeichlerischer Weise geschehen.

3) Dieses sieht Lampe wohl, aber: *Nec tamen directe de modo, sed tantum de tempore adventus Chr. quaerunt, quia ex eo aliquid de modo divinare poterant.* So auch Bengel.

4) Schleiermacher S. 411 findet in der Frage nur „leere Neugierde." Rupert die Klage, dass er „nicht drüben geblieben sei." *Consilium, ut — facerent regem, nondum tutum arbitrabantur in civitatibus prodere etc.*, und führt dann den Plan, den die Menschen von der Wüste aus gehabt hätten, weiter aus.

ihm. Aber (das *ἀμήν* u. s. w. weist sie auf ihr Inneres hin, welches er wohl erkenne) ihr Verlangen nach ihm gehe nur auf fernere sinnliche Befriedigung: womit aber nicht blos gemeint ist, dass sie noch weiter durch ihn *gespeist* zu werden hofften, sondern, dass sie die *Messianische* Fülle und Herrlichkeit bei ihm erwarteten (vgl. V. 15). Diesem steht hier nun entgegen das sich an den *Zeichen Erfreuen:* was denn offenbar den Sinn hat, dem göttlichen Walten ohne Rücksicht auf das eigene Wohlgehaben gern zusehen. Damit soll aber nicht die Freude an den *Wundern* als die höchste und eigentlichste an der Erscheinung des Göttlichen dargestellt werden (ganz anders V. 27): nur bei *diesen* Menschen war es das Höchste, was der idealere Sinn zu erreichen vermochte [1]).

V. 26. „Ihr sucht mich, nicht, weil ihr Zeichen sahet, sondern weil ihr von den Broden gegessen habt und gesättigt worden seid.“ Merkwürdig ist der Plural, *σημεῖα*, vielleicht hinweisend von dem hinweg, was an den Broden geschehen, auf die ununterbrochene Reihe der Zeichen V. 2.

V. 27. Geistige, himmlische Befriedigung sollen sie suchen und werden sie sicher finden bei ihm. Wie der Gegensatz V. 26 eine Messianische Beziehung hatte, so auch wohl diese Aufforderung: das *Messianische* Heil sollen sie *so*, der Art, suchen und finden. *Ἐργάζεσθαι* gleichgültig, ob erwerben (2 Jo. 8) [2]),

1) Weil daher bei dem: *ὅτι εἴδετε σημεῖα* dem Evangelisten ein *höherer* Gedanke im Sinne lag, streitet die Stelle nicht mit der über dieselben Menschen V. 2: *ἠκολούθ. ὅτι ἑώρων τὰ σημεῖα.* Viele (auch Kühnoel) wollten das *οὐχ ὅτι* in *οὐ μόνον ὅτι* beschränken. Vgl. Fritzsche 2. Exc. zu Markus, über uns. St. S. 783 f.

2) Zweifelhaft 1 Kor. 9, 6. Aber *προσεργάζεσθαι*, so Luk. 19, 16. Es ist classischer, nicht blos hellenistischer, und nach der Bedeutung „schaffen“ ganz natürlicher, Wortgebrauch. „Zu Stande bringen“ (Meyer) würde entweder dasselbe bedeuten, oder den Sinn verstellen.

oder damit umgehen [1]). „Schafft nicht vergängliche Speise, sondern die Speise, die da bleibt zum ewigen Leben, welche euch des Menschen Sohn geben wird: denn diesen hat der Vater beglaubigt, Gott.“ Im ἀπολλυμένην liegt dem doppelten *Gegensatze* nach offenbar ein Doppelsinn: Speise von vergänglicher Kraft, und für das vergängliche Dasein (entgegengesetzt der Speise von bleibender, nachhaltiger Kraft (vgl. 4, 12 f.), und für das höhere Leben). *Εἰς ζωὴν αἰώνιον* gehört wohl nicht zu *μένουσαν*, sondern zum *βρῶσιν*. Beides aber ist angemessener, als es zum *ἐργάζεσθε* zu nehmen.

Das Bild der Speise ist hier anders gewendet, als 4, 32 ff. Dort: Erquickung durch eigenes Thun, hier: Befriedigung durch Gedanken, Gefühle, welche man in sich aufnimmt.

„Des Menschen Sohn,“ Er, eben in seiner höheren Bestimmung. *Σφραγίζειν* wie 3, 33. „Denn diesen [2]) hat der Vater, hat Gott (die Namen werden neben einander gestellt, welche das für ihn handeln *Wollen* und *Können* bezeichnen) beglaubigt.“ *Ἐσφράγισε* (3, 33) vgl. 10, 36, *ἡγίασε καὶ ἀπέστειλε* [3]). Hiermit

1) Euthym. *φροντίζειν*. Aehnlich Chrysost. Rupert. *solicitos esse*. (L. de Dieu vergleicht 1 Kor. 9, 13.) *Diese* Bedeutung könnte dem Folgenden: ἣν δώσει — angemessener scheinen, als diejenige, in welcher das *Selbst*schaffen unbestimmt ausgedrückt würde. Euth. findet im *ἐργάζεσθαι* noch die Bedeutung: als um das *Wesentliche* (das *ἔργον*) sich bemühen: wie schon Chrys. hier gegen diejenigen spricht, welche die Stelle praktisch misbrauchten.

2) Die Beziehung des *τοῦτον* auf die Speise, welche nach der kirchlichen Uebersetzung *(cibus)* im Mittelalter herrschte, wurde noch von Maldonatus vertheidigt. Hieraus in der Abendmahlssprache der *signatus panis* — ausführlich von ihm auch Rupert.

3) Die alte Kirche schwankt beim *ἐσφράγισεν*, ob es sei: *bezeichnet*, insbesondere durch Salbung (*χρίειν*, Ammonius und Cyrillus), oder, *erwiesen* (dieselben, und die anderen Griechen) Lightf. und Lampe mischten in die Erklärung, *insignivit*, noch den davon und unter sich verschiedenen Sprachgebrauch, in welchem der Messias bei den Juden das *Siegel* Gottes heisst, und

wird das δώσει im Sinne vervollständigt: denn dafür ist er *bestimmt*.

Diese Juden werden von Johannes höher gestellt, als vielleicht selbst die Ἰουδαῖοι hier im Folgenden V 41 ff.: fast als habe er der *Volks*masse, selbst der in *Galiläa*, Mehr beilegen wollen, als den Volksführern, hier und in Jerusalem. Dem gemäss begreifen sie das Uneigentliche der Rede Jesu, nur dass sie das Bild der Speise mehr so fassen, wie es dort C. 4 gebraucht wurde, von dem, was im Thun befriedigt, erfreut, also vom θεῖα (ἐν θεῷ 3, 21) ἐργάζεσθαι [1]). „Wie fangen wir es an, Göttliches zu wirken?" Hiervon aber giebt Christus nur die *Bedingung* an: er nennt es τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ. Es ist das zu *ihm* halten, das Glauben [2]).

„Das ist das Gotteswerk (der göttliche Lebenszustand), dass ihr glaubt an den Gottgesandten."

Die Antwort V. 30 ist wie ein Wortspiel, sie heftet sich an das Wort *Werke*, göttliche Werke an, im Ueberdruss an der geistigen Wendung des Gesprächs.

das χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως θεοῦ Hebr. 1, 2. Aber so schwankt auch Luther b. d. St.

Luther's Ausl. von Cap. 6. 7. 8. Werke 7. 1889 ff.

1) Diese Auffassung von V. 28 findet sich im Wesentlichen auch bei Kühnoel und Olshausen; auch Meyer und Schleiermacher haben sie, nur dass diese in das θεοῦ den Sinn legen (im Gegensatze zum ἐργάζεσθε), dass dieses Thun ja doch nur *Gottes* Werk sei. Andere Auffassungen waren vornehmlich *die:* die Frage als ganz ausser Zusammenhang mit der Rede V. 27 genommen: als freie Lehrfrage, mit welcher sie Jesu hätten gefallen wollen (Chrys., Theoph., Euth.). *Oder* (die gewöhnliche), dass die Frage nach dem Werk*verdienst* (ἔργα θεοῦ Jerem. 48, 10) verlangte, *durch* welches jene Speise gewonnen würde. (Aber so würde mit demselben ἐργάζεσθαι ja etwas ganz vom Vorigen Verschiedenes ausgesprochen werden). *Oder* (Grotius, vielleicht auch Cyrill u. Luther), dass sie fragten, ob er eine neue erquickende Lehre haben könne nach der des Moses?

2) Bei dieser Stelle spricht Augustinus (tr. 25) sein berühmtes: *crede et manducasti* aus, welches bei *ihm* bedeutet (wie oft ist es anders angewendet worden!): der Glaube sei das beste Werk. Ueberhaupt war dieses in der alten Kirche eine Stelle, von Glauben und Werken zu philosophiren.

„Ein *ἔργον* (das Ihre nach V. 29) für ein anderes (das Seine V. 30).“ Vgl. 2, 17. *Σημεῖα* und *ἔργα τοῦ θεοῦ* waren immer gleichbedeutende Bezeichnungen. Also: Sie wollen nur auf Wunderzeichen glauben mit äusserlicher *Wohlthat*. „Welches Zeichen thust du, damit wir durch Schauen überzeugt werden?“ Und dann V. 31: „Unsere Väter haben das Manna gegessen in der Wüste, eine Himmelsspeise.“ *Sie* oder der Evangelist lassen die eigentliche *Bitte* der Menschen aus: jene *Himmels*speise eben verlangten sie.

Viele haben, um der Schwierigkeit willen, dass demselben Volke ja eben etwas Himmlisches, ein Wunderbrod, gewährt worden sein sollte, angenommen, dass die hier Sprechenden nicht zu jenen Gespeisten (V. 15 ff.) gehört hätten [1]. Aber ihre jetzige Bitte *gründete* sich ja auf das, was in der Wüste geschehen war. Warum hätten sie *diese* gerade gethan? Denn ein Messianischer Act *κατ᾽ ἐξοχήν* lag ja darin nicht [2]: und in der Erzählung ist gar keine Spur davon, dass *neue* Sprechende nach denen, welche V. 26 angeredet wurden, eingetreten seien. Mochten sie aber nun das eben Geschehene für noch nicht so entschieden *wunderbar* halten, oder zwar für ein Wunder, das aber doch immer nur *Menschen*speise und nicht vom sinn-

1) Entweder dass sie ganz Andere gewesen (auch Kühnoel nimmt sie als Obere in der Synagoge — aber lässt doch wieder V. 34 Andere eintreten), oder (Grotius) dass sie doch das Speisungswunder nicht mit angesehen hätten. Weisse (ev. Gesch. 2. 228) hat angenommen, dass der Evangelist das Gespräch unangemessen mit dem Speisungswunder in Zusammenhang gebracht habe. B. Bauer findet darin ein Sichvergessen des Evangelisten, wie die griechischen Väter darin ein thörichtes Vergessen jener Juden gesehen hatten.

Gegen A. Schweizer (er verbindet V. 27 unmittelbar mit 5, 47) spricht Lücke ausführlich S. 135 ff.

2) Zu unserer St. haben Lightf., Schöttg., Lampe, Wetstein (*Buxtorf. hist. Mannae* c. 2) die Stellen späterer Juden aufgeführt vom Mannaspendenden Messias. Aber (vgl. oben zur Speisungsgesch.) immer war dieses, auch wenn es *alter* Glaube gewesen wäre, nicht *der* Mannasegen, wie *diese* Juden ihn fordern.

lichen *Himmel* herabgekommen, geschafft habe: die Forderung hier hat nichts Unerklärliches, sie wurzelt ganz im gewöhnlichen Wunderwahne [1]).

Καθώς ἐστι γεγραμμένον soll gewiss nicht Nebensatz sein oder Beisatz des Evangelisten, sondern es bestimmt die *Natur* jenes Manna genauer: „Manna von *solcher* Art, welche Himmelsspeise war." Der Name war schon in den Urgeschichten gebraucht worden: hier wird Ps. 78, 24 citirt (vgl. 105, 40. B. d. Weish. 16, 20). *Ἄρτος ἀγγέλων* wechselt damit ab Ps. 78, 25. (2 Mos. 16, 4.)

V. 32. „Himmelsspeise" sei ihres nicht gewesen. Nämlich, nicht Speise *höherer* Art, welche nur die *geistige* sei. Der Gedanke des ersten Satzes wird durch das Prädicat *ἀληθινός* im zweiten genauer bestimmt [2]). Das *eigentlich* Himmlische ist nur das *Uebersinnliche* und das *geistig Kräftige*. Also fällt in dieser Rede Jesu das *Zeichen*, welches sie forderten (V. 30), welches er ihnen aber in höherer Art geben will, und die *Gabe*, welche er ihnen verleihen will (V. 27), in Einen Begriff zusammen. Es bedarf kaum der Erwähnung, dass Jesus nicht habe die Volksvorstellung vom Manna verbessern wollen [3]), gleichsam das Wunder *natürlich* erklären [4]). Denn der *Himmel*, aus welchem das alte Manna *nicht* gekommen sein soll, ist gar nicht der sichtbare, der Wolkenhimmel, sondern der *Gottes*himmel, das Geisterreich:

1) Allerdings scheint (so Lücke) in der Zusammenstellung der zwei ersten Evangelisten (Matth. 16, 1 ff. Mark. 8, 11 ff.) von der Speisung und von der Forderung eines *σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ*, ein Anklang an die Johanneische Erzählung zu liegen.

2) Chrys., Euth. *ὁ κυρίως*, *ὄντως ἄρτος*.

3) Ammonius und Chrys. bemerken ausdrücklich, Jesus spreche *οὐχ ὡς ψεύδους οὔσης τοῦ μάννα τροφῆς*.

4) Wie es auch in alten Zeiten Wenige anders vorgestellt haben, nur ein quantitatives Wunder nahm man gewöhnlich an, Lampe S. 203: vgl. *Hengstenberg* Anh. zur Geschichte Bileam's (1842) S. 280 ff.

„Sondern mein Vater giebt euch das eigentliche Himmelsbrod.“ Neben dem ἄρτος und ἀληθινὸς ἄ. liegt der Gegensatz auch im *Moses* [1]) — *Gott*, *gab* [2]) — *giebt*. Auch das fortwährend, zeitlos oder unerschöpft geben, hat die Bedeutung des *Geistigen* in sich.

V. 33 ist als *allgemeiner* Gedanke zu nehmen; er stellt die Eigenschaften dessen dar, was wahrhaftes, eigentliches Himmelsbrod sei: er bezieht sich noch nicht auf ihn, auf Christus und seine Gabe. Daher hier und V. 50 καταβαίνων (von Christus heisst es καταβάς, vgl. 41. 51. 38. 42. [3])). *Gottes Speise* (ἄρτος τοῦ θεοῦ), die *eigentlichst* von ihm gewährte, wird hier an der Stelle der *Himmelsspeise* genannt, weil das Prädicat (ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ) *diese* Formel enthalten musste. Aber der Sinn ist derselbe in beiden Formeln. Ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ, das τῷ κόσμῳ steht hier mit besonderer Bedeutung. Auch *allgemeines* Wirken, Segnen, steht nur *geistigen* Kräften und Naturen zu.

Die Judenrede V. 34 fassen wir, dem Vorigen, V. 28, gemäss, nicht als Roheit, indem die Juden etwa, wie die Samariterin (4, 15), an eine unerschöpfliche Fülle sinnlicher Nahrung gedacht hätten [4]). Noch weniger mögen wir es als Ironie nehmen [5]). Sondern es ist Regung, aber dunkle, entfernte, Regung eines

1) Moses wird vielleicht nicht nur als *Mensch* genannt, sondern als Begründer einer nur *äusserlichen* Anstalt.

2) Nonnus wendet die Stelle im Gegensatze sehr frei: ἀλλὰ πατὴρ ἐμὸς ἦεν, ὃς εἰσέτι φέρτερον u. s. w. ὀπάσσει.

3) So die meisten Neueren, ausgen. Paulus, Kühnoel, Olsh. Anders die Alten: von Nonnus wird das διδούς in δωρήσατο verwandelt.

4) Oder, wie es Lampe auffasst, an die langwährende Gabe des Manna in der Wüste.

5) Nicht als Ironie haben es genommen, welche hier gewöhnlich, auch von Lampe, genannt werden: Chrys., Cyrill, Augustinus. Diese fanden vielmehr Alle die geistige Beschränktheit der Juden in der Rede (κάτω ἔνευον jene Beiden). Calvin sprach jenes wohl zuerst aus.

edleren Gedankens [1]). Und eben dieses, so meint es wohl der Evangelist, bestimmt Jesus, in dieses Bilderwesen weiter einzugehen. Nirgends hat die Idee des Urchristenthums: *Geist* und nur *Geistiges* — so lebendig, kräftig gesprochen wie hier. Aber die Rede führt nun, dem gemäss wie die Juden gebeten hatten, dass es ihnen durch Ihn doch *gewährt* werden möchte, bestimmt auf seine Person über. Doch ist es zu bemerken, wie *hier* nun, wo das Allgemeine diese Wendung nimmt auf *seine Person*, die Unfähigkeit und der Widerspruch der, freilich anderen, Juden beginnt, und wie er dabei feststeht (41. 43). Hierdurch erhält die Rede Unterbrechungen, aber sie stellt sich im Zusammenhange auf folgende Weise dar.

V. 35: in welchem Sinne er selbst *Brod* sei: V. 39. 40. Dann V. 47—50: in welchem Sinne er Brod des *Lebens* sei, dieses in zwiefacher Beziehung: zum Leben *verhelfend*, und *bleibendes* Leben verleihend. Und *dieses* wird dann noch in doppelter *Steigerung* ausgeführt V. 51 [2]) und 53—58. *Einschaltungen* sind nun V. 36—38 und 43—46. In denselben wird die jüdische Unfähigkeit in Beziehung auf seine Person mit zwei Gedanken bestritten: nur ein göttlicher Zug führe zu ihm, jedoch dieser sicher, alsbald — aber es sei die Sache des Menschen selbst, einen solchen Zug in sich zu bringen, in sich rege werden zu lassen. *Unterbrochen* von den Juden wird die Rede Jesu V. 41. 42 und 52. Dieses ist die Anlage dieser Stelle.

V. 35. Ἐγώ εἰμι steht dem abstracten ἐστιν ὁ — V. 33 bestimmt entgegen. „Ich selbst bin es.“ Ἄρτος τῆς ζωῆς ist das ζωὴν διδούς V. 33, vielleicht auch

1) So auch Lücke. Schleiermacher S. 426. „Wir mögen immer glauben, dass nun wirklich in ihnen nach dem wahren Himmelsbrode ein Verlangen entstanden sei —.“

2) Die gewöhnliche Auslegung, auch in der alten Kirche, deutete das Brod des Lebens schon im Vorigen auf die *Person* Christi.

diese Formel den Begriff concreter aussprechend. Ἔρχεσθαι πρὸς αὐτόν wie 5, 40. Hier 37. 44. 45: und abwechselnd in unserer Rede mit πιστεύειν εἰς αὐτόν. Also liegt der Unterschied der hier folgenden zwei Sätze nur in den Prädicaten πεινάσῃ — διψήσῃ. Jedoch ohne dass dadurch zwei verschiedene *Begriffe* ausgesprochen werden sollten: sondern es soll das Bedürfniss *jeder Art* ausgedrückt werden, welches *hier* durch Etwas, was im Sinnlichen eine Befriedigung nur *zum Theile* bezeichnet (ἄρτος), befriedigt werden solle: „Ja nicht nur nicht hungern, auch nicht dürsten mehr.“ *Niemals wieder:* eine bleibende Befriedigung, indem es zu einer nährenden *Kraft* wird. Der Gedanke im Allgemeinen wie 4, 14.

Es ist zweifelhaft, ob auch dieses im hebenden Gegensatze zu der Mosaischen Speisung gesagt sei, bei welcher auf das Manna die wunderbare Tränkung folgte (2 Mos. 17). So die alte K. und die gewöhnliche Auslegung.

V. 36. *Εἶπον ὑμῖν* [1]) braucht nicht auf ausdrückliche Reden bezogen zu werden, welche im Vorigen berichtet worden wären: etwa auf 5, 37—44 [2]). Diejenigen, welche dem vierten Evangelisten Künstlichkeit vorgeworfen haben, sollten ihn nicht wieder der Gedankenlosigkeit anklagen, als habe er Jesum die Galiläer an das erinnern lassen, was er zu Jerusalem gesprochen hatte [3]), wie 7, 21 ff. die in *Jerusalem* auf Handlung und Reden Cap. 5 verwiesen werden [4]). Es

1) Wolzogen's, wenigstens für möglich gehaltene, Erklärung: εἶπον ὑ, „dass ich das Lebensbrod sei“ — und ὅτι durch *quamvis* übersetzt, wird keine Freunde mehr finden.

2) An diese Stelle, im 5. Cap., haben durchaus erst neueste Ausleger gedacht. Euthymius in der, von Lücke erwähnten, Stelle erklärt das ἑωράκατε mit dem Gedanken aus 5, 37: aber das εἶπον ὑ. will er (εἰκός sagt er), und so Lampe, Paulus, De Wette, als eine Beziehung auf eine *nicht mit erzählte* Rede nehmen.

3) B. Bauer a. O. 245.

4) Wenn man mit Lücke annehmen wollte (S. 138), Johan-

kann vielmehr von einem *bleibenden* Vorwurfe Jesu an das Judenthum verstanden werden: wie 12, 44 ff., und wie ihn dieses Evangelium darzustellen pflegt [1]). Aber angemessener scheint es, im εἶπον ὑ. die eben gesprochenen Reden V. 26 ff. zu verstehen [2]), *entweder* die klagende V. 26, *oder* die auffordernde V. 27, und die Worte zu erklären: als zu solchen habe ich zu euch gesprochen (vgl. γράφω ὑ. ὅτι — 1 Jo. 2, 13 f.).

Καὶ — *καὶ* (15, 24): während ihr das Eine habt, thut ihr das Andere nicht. Ἑωράκατε με (14, 9), das Wort vom θεωρεῖν V. 40 unterschieden; es bezeichnet das äusserliche, ihnen zu Theil gewordene, Sehen, die Lebensgemeinschaft, also die Gelegenheit für die höhere Ueberzeugung. Und hier steht dieses, Ihn sehen, wohl dem, Zeichen sehen (V. 2), entgegen. Aber eben darum kann man das με hier nicht missen, gegen welches sich auch die äusserliche Kritik nicht entscheiden kann [3]). Denn ἑωράκατε schlechthin würde kaum auf etwas Anderes gehen können, als auf Wunder, und die Stelle würde auf V. 30 zurückweisen: ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν [4]).

V. 37. 38. Ein göttlicher Zug führt zu mir: ich genüge ihm, dieses ist meine Bestimmung. Also geistige Sehnsucht, welcher geistige Gewährung entspricht.

Πᾶν das bedeutsame Neutrum wie 3, 6, 17, 2. 6.

nes denke in den Reden Jesu neben der speciellen Beziehung immer zugleich „mittelbar eine auf das gegenüberstehende Judenthum, den κόσμος", so bliebe dieses immer, wie derselbe bemerkt, ein Fehler in der Composition.

1) So Tittmann und Kühnoel.

2) Dieses ist, nur die folgenden Worte anders genommen, die alte und gewöhnlichste Erklärung: in der alten Kirche Cyrill ausgenommen, welcher („theologisch genug, aber nicht historisch" Lücke) εἶπον auf Jes. 6, 9, vgl. unten 12, 38 ff., beziehen wollte.

3) Semler verwarf das με, Lachmann hat es geschichtlicher nur als zweifelhaft bezeichnet.

4) Von den Wundern erklärt es Nonnus, ob er nun με las oder nicht: ἐμῆς ὅτι θαύματα φωνῆς — θηήσασθε.

11. 24. 18, 9. 1, 5, 4 [1]). *Δίδωσι* 10, 29. dasselbe mit *Ziehen* V. 44. Nicht blos das *äusserliche* Uebergeben der Menschen an ihn (17, 6. 9. 12 [2])), sondern ein *innerliches*, den Zug zu ihm [3]) mittheilen. Dasselbe, nur etwas anders gewendet, ist V. 65: das Gegebensein vom Vater. — Ob dieses nun, in strenger, schulmäsiger Sprache zu reden, als ein *natürlicher* Zug, eine höhere Eigenschaft des geistigen Lebens, oder als eine *übernatürliche* Geistesregung gedacht werde? denn so trennt sich im apostolischen Geiste die göttliche Wirksamkeit nicht. Aber die *Wort*bedeutung in diesem *δίδωσιν* ist nicht zu beschränken [4]). *Καὶ τὸν ἐρχ. πρός με οὐ μὴ ἐκβάλω ἔξω* (Matth. 8, 12. 22, 13) [5]): ich nehme ihn bei mir auf; also wird jenem Zuge bei mir genügt [6]).

V. 38 führt dieses aus: er sei ja nur da für das

1) Rupert: *omne, undecunque veniat, qualiscunque veniat* (vorn. im Gegensatze zum beschränkten Judensinne). — Mit Vergleichung der Stelle 17, 2, mögen wir Bengel's Annahme, dass der Wechsel von Masc. und Neutrum V. 35. 37 nicht ohne Bedeutung sei (*pater filio totam Chr. massam dedit — id universum filius singulatim evolvit*) nicht unbedingt verwerfen.

2) Diese Stellen werden, vornehmlich bei den älteren Ausll., immer mit unserer verglichen.

3) Die *ἄνωθεν ῥοπή* bei Chrysost.: und stehender Ausdruck in der griechischen Kirche. „*Tractus*" Bengel.

4) Nicht: gehen *lässt* oder *leitet* (*ὁδηγεῖν* Chrys., doch in die richtige Auslegung hinüberschwankend: *οὐ τὸ τυχὸν ἡ πίστις* Hom. 44) denn erst V. 43 ff. ist von dem die Rede, was der Mensch hierbei zu thun habe (*ἀγαθὴ προαίρεσις* Chr., Euth.). Oder, wie die Arminianer, das Geben vom *Erfolge* verstanden: wo dann eine Tautologie in die Stelle käme.

5) Es liegt in diesem Ausdrucke etwas *Authentisches*: ob er nun auf das Bild der *βασιλεία* oder des *δεῖπνον* hindeute (wie ihn jene zwei Ev.stellen verschieden gebrauchen).

6) Mag man nun mit den Meisten, Alten und Neuen, in diesem *μὴ ἐκβάλλειν* eine Litotes finden (oder richtiger mit Luther: „es ist mit der *Furcht* aus"), oder es darauf beziehen, dass, *wann* auch die Menschen kämen, sie von ihm aufgenommen würden. (Schleierm. 432: „Wie lange Einer auch in dieser Verblendung gewesen sei — nicht zu ihm zu kommen.")

Göttliche; wem kann er also Genüge geben, als dem *göttlichen* Zuge? „Vom Himmel gekommen (3, 13, und *hier* mit besonderer Beziehung auf das Bild V. 33, also hier mit entschiedener Bedeutung von *geistiger* Würde), *οὐχ ἵνα κ. τ. λ.*, wieder der Gegensatz von *seinem* Willen und dem *göttlichen*, wie 5, 30.

V. 39. 40. Das *zweite* Prädicat dieser höheren Speise: Speise, welche *Leben* giebt. „Das aber ist Gottes [1]) Rathschluss, dass ich Nichts verloren gehen lasse von dem, was er mir gegeben hat, sondern es am letzten Tage auferwecke.“ *Πᾶν — ἐξ αὐτοῦ*, durch die Unregelmässigkeit der Sprache (vgl. 17, 2) wird hier das Subject (diese gerade sollen dazu gelangen) hervorgehoben. *Μὴ ἀπολέσω, ἀλλά* — die Steigerung durch die Verbindung des negativen und positiven Satzes: 3, 15. 10, 28. Aber *ἀπολέσαι* hier in der gewöhnlichen Bedeutung, verloren gehen lassen: 17, 12. 18, 9 (12, 25).

Auferwecken am letzten Tage: hier dieses Bild zuerst. „Der letzte Tag“ war Messianische Formel, welcher der prophetische Ausdruck von den letzten Tagen, dann der jüdische vom Ende der Zeit, und der Gegensatz im Judenthum von der gegenwärtigen und zukünftigen Welt, zusammen zum Grunde lagen. Also bezeichnet jene den Moment des Uebergangs aus der gegenwärtigen in die neue, Messianische Welt. Jenes *ἐσχάτη ἡμέρα* nur bei Johannes (noch 11, 24. 12, 48, und hier sogleich V. 40. 54): und es drückt sich vielleicht schon in der Singularform eine Vereinfachung des Begriffs aus. Denn dass bei Johannes weder dieser Tag noch die Auferweckung an ihm eigentlich, sinnlich zu nehmen sei, dieses geht hier

1) *Πατρός* der rec., von der neueren Kritik einmüthig (Scholz ausgenommen) weggelassen, äusserlich entschieden verwerflich, könnte doch hier (wo die Rede wieder in den Hauptgedanken übergeht, also ein *Hervor*heben angemessen war) neben *τοῦ πέμψαντός με* bedeutend stehen, wie 5, 37.

schon aus dem Zusammenhange hervor, denn es ist hier ja Alles im geistigen Sinne angelegt: ebenso wie das *Brod* und wie das *Leben*, so ist auch dieser *Tag* und seine *Auferstehung* nicht eigentlich gemeint: vollends klar aber wird es durch V. 40. Der Tag ist der *Beginn* des göttlichen Reichs, der neuen Welt. Das Auferwecken ist das *Verleihen* des Lebens dieser neuen Welt. Es steht, wie wir bereits andeuteten, dem ἔχειν ζωήν und μὴ ἀποθανεῖν entgegen V. 47. 50 [1]). „Ich verleihe ihm das Leben der neuen Zeit."

Die Bedeutung von V. 40 [2]) liegt in dem, was zum Inhalte des vorigen Verses hinzugekommen ist, also im ὁ θεωρῶν τὸν υἱὸν καὶ πιστεύων ἐπὶ αὐτόν — darin, *wodurch* dieser Zug in ihm werde. Nämlich durch das *Anschauen* von ihm und das *Glauben* an ihn aus diesem geistigen Grunde. Θεωρῶν καί — glaubt indem er anschaut. Θεωρεῖν (vgl. zum ὁρᾶν V. 36) wie 12, 45. Es bezeichnet das Auffassen der Persönlichkeit Christi in ihrer höheren Bedeutung [3]). Καὶ ἀναστήσω — das ἐγώ hat den Ton des Satzes: es weist auf das θεωρεῖν zurück: durch mich, in mir wird er zum Leben übergehen. Ebendarum wird der Satz angemessener als neuer Satz genommen, nicht mit dem vorigen verbunden (wie V. 39) [4]).

1) Umgekehrt nimmt die gewöhnliche Ansicht (auch der Neueren) das αἰώνιος ζωή als das *Frühere*, das ἀναστῆσαι ἐν τῇ ἐσχ. ἡμ. als das Spätere, *Vollendende*. Das Erste im geistigen Sinne (*prima resurrectio* Augustinus), das Zweite im eigentlichen. Aber natürlich *diese* Auferstehung, zu welcher nur die Würdigen gelangen sollen, nur als die Auferstehung zur Seligkeit (ἀνάστασις ἐπὶ ἀπολαύσει Euthymius) vorgestellt.

2) Τοῦτο γάρ statt δέ schreibt V. 40 die neuere Kritik, auch angemessener nach dem τοῦτο δέ V. 39. Auch ist die, von Knapp, Lachmann u. A. aufgenommene, Schreibart, τοῦ πατρός μου statt τοῦ πέμψαντός με dem Sinne des Verses weit angemessener als jenes.

3) Also finden wir mehr in dem Worte, als „die objective, *historische* Bedingung der πίστις" (Lücke). Gewiss aber deutet Euthymius unrichtig ὁ θεωρῶν durch ὁ πιστεύων.

4) Auf das ἐγώ beruft sich, gegen Beza, Grot. (ἀναστ. von

V. 41. Hier treten in *dieser* Erzählung die Ἰουδαῖοι ein (wiederum V. 52), gewiss vom ὄχλος V. 24 verschieden. Es könnten die böswilligen Begleiter Jesu von Jerusalem her gemeint sein: dieselben, von welchen auch die drei Evangelien zu sprechen pflegen. Aber (vgl. zu 1, 19) der Name bedeutet hier vielmehr überhaupt Männer, welche sich über das Volk hinausstellten. Immerhin mag man die Synagogenvorsteher verstehen. Der Evangelist lässt die Antworten an *sie* schlagender, bedeutender erfolgen, als die an das Volk. Die Rede (ein γογγύζειν genannt hier und 43. 61. 7, 32, heimlich weil feindselig [1])) ist vieldeutig. Ob sie meinen, der ihnen *Bekannte*, oder auch der Mann aus *gewöhnlichen* Verhältnissen, dürfe sich keinen geistig höheren *Charakter* beilegen: oder ob sie es sinnlos finden, dass ein Solcher sich höhere oder doch ungemeine *Abkunft* zuschreiben wolle. Oder ob sie endlich einen *Messianischen* Anspruch in den Worten Jesu finden, welcher ihnen thöricht erschien —: welche von beiden Volksmeinungen sie nun haben mochten über den Ursprung des Messias, wie sie 7, 27. 42 neben einander hervortreten [2]).

Das Johanneische καὶ ἔλεγον — (wie 65) das Vorhergehende ausführend. Οὐχ οὗτος — wie Matth. 13, 55. Das υἱὸς Ἰωσήφ hat keine besondere, verächtliche Bedeutung, was die Person *Joseph's* anlangt, sondern es erklärt sich durch das Folgende: οὗ ἡμεῖς οἴδαμεν — der aus wohlbekannten oder auch gemeinen Verhältnissen. Πῶς

ἵνα abhängig) auch Lampe. Aeusserlich ist dieses ἐγώ nicht ausser kritischem Zweifel, doch auch von Lachmann nur *so*, als zweifelhaft, bezeichnet. Es war natürlich, den Ausdruck in den beiden Versen 39 und 40 auch darin gleich zu machen, dass man ἐγώ ausliess.

1) Gegen das Feindselige in dem Worte spricht De Wette zu d. St., auch zu 61.

2) Das ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλ. Hebr. 7, 3, hier gewöhnlich mit erwähnt, gehört keiner von diesen jüdischen Meinungen an.

οὖν — die gewöhnliche Art nach Grund und Recht zu fragen.

Die Antwort V. 43 *μὴ γογγύζετε*, wie das *μὴ θαυμάσῃς, μὴ θαυμάζετε* 3, 9. 5, 28. Wie dort nicht der Grund der Verwunderung gehoben wird [1]), sondern diese eher gemehrt, so wird ihnen hier nur erwiedernd gesagt, dass *sie* nicht aufhören könnten sich zu beschweren über das Unbegreifliche in den Reden Jesu. Zu dem Satze von V. 36—38: nur der göttliche Zug führe zu ihm — kommt hier bis V. 46 hinzu: diesen Zug muss der Mensch selbst in sich schaffen; er muss sich Gott zuneigen, an ihn hingeben, er muss sein *διδακτός*, *ἀκούων*, *μαθὼν παρὰ τοῦ θεοῦ*.

Diese Stelle hätte jeden prädestinatianischen Sinn des *ἑλκύεσθαι* V. 44 zerstören sollen [2]).

V. 44. „Niemand kann zu mir kommen, wenn ihn nicht mein Vater zu mir *zieht*, welcher mich gesendet hat.“ Das *Gezogenwerden* bedeutet also dasselbe mit dem *gegeben werden* V. 37. Es war wohl ein altes Wort im Judenthum für, gewonnen, hingeführt werden, auch im geistigen Sinne und als Gottes Act [3]). Die Proselyten haben Gezogene geheissen [4]): wenn dieses nicht aus dem Bilde vom *ἁλιεῖς ἀνθρώπων* Matth. 4, 19 gesagt worden ist. Aber unten wieder

1) Die alte Kirche und Auslegung fand in der Antwort Jesu auch noch das *υἱὸς Ἰωσήφ* übergangen, es schweige die Antwort von dem Wunder der Geburt und von der ewigen Sohnschaft.

2) Ebenso kann die Stelle, woran aber ihr Urheber nicht gedacht hat, gegen diejenige Denkart gewendet werden, welche sich den göttlichen Zug ausserhalb des *Gedankens*, lediglich im Gefühle, vorstellen möchte.

3) Das alexandrinische Jer. 31, 3 (*εἵλκυσά σε εἰς οἰκτιρμούς*) war eine falsche Uebersetzung (Gesenius Thes. u. משך); ob aber die Stelle nach der alex. Fassung dem Evangelisten gerade vorgeschwebt habe, können wir nicht entscheiden: auch nicht, ob (Tittmann, Meyer) derselbe mit Absicht das mildere Wort *ἑλκύειν* (nicht *σύρειν*) gebraucht habe.

4) Lampe z. d. Stelle, Buxtorf Lex. ch. t. rabb. u. גרר.

wird das Wort gebraucht 12, 32. Die Kirche eignete sich das geistige Bild mehr aus Hohel. 1, 4 an, als aus unserer Stelle. „Wen nicht der göttliche Zug zu mir heranbringt“ [1]). *Καὶ ἐγὼ ἀν. α. ἐν τῇ ἐσχ. ἡμ.*: einem Solchen widerfährt jener belebende Act. Dem Sinne nach ist dieses also dasselbe mit V. 36: *οὐ μὴ ἐκβαλῶ ἔξω.*

Aber nun bis V. 46 jenes Neuhinzukommende (daher unverbunden mit dem Vorigen ausgedruckt): sie müssen sich an Gott hingeben, um diesen Zug in sich zu haben [2]). Der Gedanke wird durch ein, aber frei, geistig gedeutetes, prophetisches Wort eingeleitet [3]). Jes. 54, 13 (*καὶ πάντας — θήσω — τοὺς υἱούς σου διδακτοὺς θεοῦ*). Das Paulinische *θεοδίδακτος* 1 Thess. 4, 9 bezieht sich entschieden auf dieselbe Stelle (vgl.

1) Rupert: *nisi credendo amaverit vel amando crediderit* — Luther: „da nimmt man diese Worte an, die der h. Geist in das Herz gelegt hat: so hat dich denn der Vater gezogen —“ Worte Luther's von ganz entgegengesetztem Sinne aus *de servo arbitrio* (wie auch Augustinus sich nicht gleich bleibt in den Homilien zu d. St. und anderwärts) hat Lampe ausgezogen (p. 246).

Auch hier die dreifache falsche Auffassung, wie bei V. 37: vom göttlichen *Zwange* (Augustinus u. Lampe), von blosser *Leitung* (*βοήθεια* die Griechen nach Chrysostomus): und vom äusserlichen *Berufe* (so Olsh., Thol., auch Schleiermacher: vgl. 440 f.).

2) Clemens Al. str. 4, 22. 627 legt diesen Gedanken schon in das *ἑλκύεσθαι* V. 44. *Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἑλκυσθῆναι ὑπὸ τοῦ πατρός· τὸ ἄξιον γενέσθαι τὴν δύναμιν τῆς χάριτος παρὰ τοῦ θεοῦ λαβεῖν* —

3) *Ἐν τοῖς προφήταις* als Formel des Citirens auch AG. 13, 40 (gleich dem *ἐν βίβλῳ τῶν προφητῶν* das. 7, 42). Doch wird vielleicht in unserer Stelle zugleich (so auch Grotius) auf andere proph. Sprüche hingewiesen, etwa Jer. 31, 33 f. Joel. 3, 1. (Surenhus. *βιβλ. καταλ.* 350 ss. denkt an jene zwei und an Mich. 4, 1 — 6.) Auf die Stelle im Jeremias lediglich bezieht es ausdrücklich (wie Rupert) Schleiermacher: auch fasst er eigenthümlich (S. 446) das *ἀκούσας κ. μαθών*: „das *prophet.* Wort vernehmend, oder das ihm Entsprechende selbst *erfahrend*, nämlich im Verlangen nach mir.“

1 Jo. 2, 27). Aber gewiss deutet das Wort Christi die prophetische Stelle auf die Messianische Zeit, wohin sie ja auch wirklich gehört. Dieses der Gedankengang: Wenn in der neuen Zeit nur diejenigen mit Gott verbunden sein sollen, welche von ihm *belehrt* worden, so muss dem göttlichen Zuge zu mir Unterweisung, Einsicht vorangehen. *Ὁ ἀκούσας* (5, 30) *καὶ μαθών* durch Hören (durch eigene Hinwendung) belehrt: Erklärung des *διδακτός* [1]).

V. 46 giebt eine Beschränkung des *ἀκούσας* (sonst dieses bei Joh. gewöhnl. von Christus, 3, 32. 5, 50) *καὶ μαθών* [2]). „Die völlige Geistesgemeinschaft, die eigentlichste Offenbarung, ist freilich nur *mir* zu Theil geworden. Der erste Satz verneint also nicht unbedingt [3]). *Οὐχ ὅτι* den Misverstand abhaltend 7, 22 (1 Joh. 4, 10). *Ἑώρακε* das Stärkere als *ὁ ἀκούσας κ. μαθών* — vgl. 1, 18. *Ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ* ist das bleibende Attribut Christi im vierten Evangelium: 7, 29 [4]). Im ersten Briefe *ἐκ θεοῦ εἶναι* (gleichbedeutend mit *γεννηθῆναι ἐξ α.*) im allgemeinen, menschlich christlichen Sinne. *Παρὰ θεοῦ* ist Nichts als *ἐκ τοῦ θεοῦ* hier im Vorigen. „Nur der Himmlische ist zur innigsten Geistesgemeinschaft mit Gott gelangt.“

V. 47 — 50. *Lebensspeise* sei Er auch in dem Sinne, dass er im Leben *erhalte*, nicht blos, zu ihm verhelfe. Hier also das *ἔχει ζωὴν αἰώνιον* in der vollen Bedeutung: es *bleibt* bei ihm, dieses geistig

1) Hier findet sich also allerdings die Idee einer innerlichen Offenbarung für das menschliche Gemüth überhaupt. (Didymus i. d. Cat.: *κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας ἀκ. κ. μ.*). An das *αὐτοδίδακτος* — *θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἴμας παντοίας ἐνέφυσεν*, Odyss. 10. 347, erinnerte schon L. Valla und Erasmus.

2) So ist der 46. V. auch von Lücke gefasst worden.

3) Die alte Kirche legte in den ersten Satz gewöhnlich nur die Absicht, der *sinnlichen* Vorstellung von der Gottheit zu widersprechen: welche näml. durch das Bild des *Ziehens* hätte erregt werden können. (Cyrill, Chrys. u. Fgg.)

4) *Ὁ ὢν* auch hier (vgl. zu 1, 18) als Bezeichnung der *Gegenwart* zu nehmen.

volle, hohe, klare Leben. Ἐγώ εἰμι ὁ ἄ. τ. ζ., wie es V. 35 stand, so wird es hier wiederholt vor der *neuen* Wendung des Bildes. Hier: das wahre Leben *bleibt*. Ἐν τῇ ἐρήμῳ kann, wie V. 31, blos historischer Beisatz sein [1]): aber vielleicht hat es *hier* noch stärkeren Sinn, nämlich: in derselben Wüste, wo sie der Tod traf (1 Kor. 10, 5. Hebr. 2, 16 f.).

V. 50. Οὗτος — ἵνα (15, 8. 1, 4, 17 [2])): von der Art ist das eigentliche Himmelsbrod. Wieder ὁ ἐκ τοῦ οὐρ. καταβαίνων wie V. 33. Τὶς ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ — für φαγὼν μὴ ἀποθάνῃ. Das Nichtsterben oben 5, 24: zum ununterbrochenen Geistesdasein gelangt sein.

Freilich schwankt die Vorstellung im Sterben und Nichtsterben aus dem Physischen in das Geistige über, und *so*, wie jene gestorben waren, sollten ja auch *diese* hier sterben (und gewiss will der Evangelist Jesum Nichts von anderem Sinne sagen lassen): aber die Rede meint, dass die Väter von ihrem Manna ja nur ein ununterbrochenes, *natürliches* Leben gehofft hätten, welches ihnen denn nicht einmal zu Theil geworden sei [3]).

[4]) Mit V. 51 beginnt eine Steigerung des, mit V. 35

1) Die Rabbinen reden von einem Geschlechte der *Wüste*, wie von einem der *Fluth*. Es sind sprüchwörtliche Ausdrücke, die Unfolgsamsten, Unglücklichsten der heiligen Geschichte zu bezeichnen.

2) Meyer lässt die Wahl zwischen dieser und der (neben dem ἐγώ εἰμι gewiss unrichtigen) Erklärung des οὗτος als sei es δεικτικῶς gemeint. Auch Lampe so, hier und V. 58.

3) Wenn man das unendliche Leben hier mehr vom wirklichen, aber übersinnlichen, versteht, so mag man den Gegensatz mit der gewöhnlichen Auslegung so fassen: „durch das ewige Leben wird der irdische Tod nur die μετάβασις zu einem Leben ohne Tod.“

4) Die ganze Stelle V. 41 — 55 *fehlt* bei Nonnus. Ob von ihm übergangen oder später ausgefallen? lässt sich, so meint auch D. Heinsius, Aristarch. 250 ff., nicht entscheiden. Es wäre wohl möglich, dass Nonnus zu viel *Dionysische* Färbung in die

begonnenen Bildes. Nun ist er nicht nur die Speise *metonymisch*, als der Speiseverleihende, sondern er ist es im eigentlichen Sinne: der *sich* Mittheilende, der, welchen sie in sich aufnehmen, geniessen sollen [1]). Auch *dieses* Bild wieder erhält eine Steigerung V. 53 durch die hinzukommende Wendung: *und mein Blut trinkt* [2]).

Die Auslegung dieser Stelle hat mannichfach in kirchliches Leben und Parteiwesen eingegriffen [3]). Darüber nun I. kann kein Zweifel mehr sein, dass die Rede sich nicht wirklich auf das *Abendmahl* beziehen könne, wie es von Christus nach den übrigen Evv. späterhin eingesetzt worden: „wer nicht an diesem Theil nehmen wird u. s. w.“ Wäre dieses der Sinn der Rede, so hätte man alle Ursache, am apostolischen Ursprunge dieser Rede in unserem Evangelium zu zweifeln: die Stelle würde als eine apokryphe Homilie dastehen, und die Gegner unseres Ev. haben

Stelle gebracht hätte (vgl. ob. S. 79), so dass man seine Uebertragung als anstössig unterdrückt hätte. In der Ausg. von J. Bordatus (Par. 561) ist die Lücke sehr schlecht ausgefüllt worden: auch Sylburg giebt dieses falsche Supplement. — Doch aus dem Beisatze, welchen er V. 56 macht: Brod und Wein geniessen ἐν ἑνὶ θέσμῳ, ist wohl abzunehmen, dass Nonnus die Stelle vom Abendmahle verstanden habe.

1) Die Bemerkung von Chrysost. und Euth., dass die Rede Cap. 6, erst vom ἄρτος τ. ζ. nach der Gottheit, aber von V. 51 an von derselben nach der Menschheit gesprochen habe, hat etwas Wahres. In einem anderen Sinne fasst sie *Paulus* auf, dass dort himmlische Lehre, hier irdisches Beispiel gemeint sei.

2) Bretschneider Probb. 51 hat diese Steigerungen bemerkt. Aber auch Luther (2074: „hernach wird er noch mehr sagen“).

3) Lücke, Anhang B zum 2. Th. Ausführlich auch F. W. *Lindner:* die Lehre vom Abendmahle nach d. Schrift u. s. w. L. 831. S. 241 ff. Sehr vorzüglich aus früheren Zeiten: Basnage ann. pol. eccl. I. 320 s., auch Lampe 256 ss., und die Ausll. der kath. Kirche.

Zu der Stelle selbst vor vielen Anderen D. *Schulz* L. vom AM. 149 ff. 2. A., und neuere, besondere Abhh. von *Mack*, Tüb. Quartalschr. 1832. 1. 52 ff., F. E. *Müller's* und *Tischendorf's* Preisarbeiten zu V. 51—58. Lpz. 1839.

daher diese Auffassung der Stelle gern ergriffen. Wohl aber ist es bei der so geflissentlichen Ausführung nicht abzuweisen, dass dem Evangelisten [1]) jene letzten Reden hier vorgeschwebt haben, und, dass er sogar deswegen *jene*, welche ihm doch gewiss (ob es Johannes war oder nicht, und am sichersten, wenn er es *nicht* gewesen wäre, sondern ein Späterer) bekannt waren, an ihrer Stelle weggelassen habe, weil es ihm eben entschieden war, dass Christus sich des Bildes vom Hinnehmen und Geniessen seines Fleisches und Blutes schon sonst bedient gehabt habe, vielleicht auch, dass diejenige Form, in welcher er das Bild an jenem Abend anwendete, nämlich in den *Pascha*formeln, gerade die geringere und *beschränktere* gewesen sei [2]). Es ist dabei gleichgültig, ob der Evangelist Jesum mit den Juden habe das Pascha feiern lassen oder nicht: denn an der *Stelle* des Pascha hätte er doch in jedem Falle das Mahl gehalten; also *widersprechen* hat der Evangelist gewiss nicht der Tradition wollen, dass er an jenem Abend so gesprochen habe.

Freilich aber, wenn unser Evangelist Jesum *dasselbe* hier hat sagen lassen wollen, was er am letzten Abend gesagt hatte, muss er jene symbolische Rede in einem *anderen* Sinne genommen haben, als die Anderen: und es würde dieses ganz im Geiste seiner Schrift sein. In der Symbolik beim jüdischen Pascha, welche jene Jesum nachbilden lassen, lag nichts mehr,

1) Die ältere Auslegung konnte auf diesen Mittelweg nicht gelangen, da es bei ihr keine Scheidung des Sinnes Jesu und der Absicht des Evangelisten gab. Authentische Erklärung Jesu selbst fanden Zwingli, Calvin und Fgg. in der Rede: Bengel nahm einen absichtlichen Doppelsinn an, neuerlich fanden Olshausen und Kling (Bemerkk. über Joh., Th. St. u. Kr. 1836. 2.) in d. St. die Idee des Abendmahles. — Wie hier oben, Weisse II. 236. Hase L. J. §. 80.

2) Aber der Ev. hat, wenn er an das Abendmahl gedacht hat, seine Hindeutung selbst nur als die *seinige* bezeichnet, indem er keine solche Bemerkung beifügt, wie 2, 21 f. andw.

als, dass die Jünger bei den Gegenständen des Mahles *gedenken* sollten des Leibes, des Blutes.

Die Auslegung der Stelle hat in der Kirche mit der völlig uneigentlichen Auffassung begonnen [1]), und von dem 5. Jahrhundert [2]) an geht durch das Mittel-

1) Ohne Zweifel hat schon Ignatius diese *uneigentliche* Auffassung. Rom. 7 (*ἄρτον οὐράνιον, ἀ. ζωῆς, ὅς ἐστι σάρξ Ι. Χ. τοῦ υἱοῦ τ. θ. — καὶ πόμα θεοῦ θέλω, τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος καὶ ἀένναος ζωή*). Trall. 8 (*ἐν πίστει ὅ ἐστι σάρξ Χ., ἐν ἀγάπῃ ὅ ἐστιν αἷμα Ι. Χ.*). Er findet in der Einen Formel offenbar ein mehr äusserliches, in der zweiten ein mehr innerliches Verhältniss. — Doch mag die asiatische Lehrform von der unsterblich machenden Kraft der *Eucharistie* Viel aus dieser Joh. Stelle angenommen haben.

Die ältesten Beispiele geistiger Auffassung sind dann bei *Tertullianus* (neben resurr. 37, besonders de orat. 6 (dreifache Bedeutung des täglichen Brodes im Gebet Chr.) und *Clemens Alex.* (vornehmlich und geflissentlich Paedag. 1, 6. 121 ss.). Der Unterschied zwischen ihm und *Origenes*, welcher unbestritten dieselbe Ansicht von der Stelle nimmt (vornehmlich in Jo. to. 10, 13. 20, 33. in Matth. to. 11, 14. in Lev. hom. 7, 7), liegt nur im Philosophem: bei Clemens wird mehr der übersinnliche Logos, bei Origenes mehr Wort und Geist Christi unter der Geistesspeise verstanden. Dann sprechen für die geistige Auslegung *Cyrill* von Jerusalem (catech. mystag. 4), und, um die Stelle einer zweideutigen Schrift des Athanasius bei Basn. u. A. zu übergehen (an Antiochus über die Sünde wider den h. Geist I. 979 Col.) der, ganz gleich mit Basilius (vgl. die Vorigen und unten zu V. 55) sprechende, *Euseb.* eccl. th. 3, 12. *Theod. Her.*, Cat. p. 193. Bei den Meisten hängt diese Auslegung mit der Erklärung von V. 64 zusammen.

Oefter wird die Stelle (Tertull. de carne C. 13. vgl. Suicer u. *ἰδιοποιέω*) im allgemeinen Sinne für die Wahrheit des Leibes Jesu gebraucht.

2) Der Anfang des 5. Jahrhunderts, insbesondere der Beginn der Streitigkeit zwischen den Antiochenern und Alexandrinern, macht überhaupt in der Abendmahlslehre Epoche, und so auch in der Auslegung unserer Stelle. Von Chrysostomus und Cyrillus an ist nun die Erklärung von der Eucharistie herrschend durch das Mittelalter beider Kirchen, und wo es Fragen über die Stelle giebt (wie in dem Streite des 9. Jahrh.: wo ausführlich über d. St. Ratramn. de c. et s. D. p. 216 ss. [ed. Amst. 717] gesprochen hat), geschieht es über die Bedeutung derselben, nicht über den Inhalt, ob er auf die Eucharistie gehe.

alter hin die Deutung vom Abendmahle. Zwingli und Calvin widersprachen dieser, liessen aber Christus in demselben Sinne das Bild gebrauchen, wie es im Abendmahle geschehen sei: die Lutherische Kirche verwarf dieses, und legte dem Bilde einen selbstständig-uneigentlichen Sinn bei [1]).

2. Was nun den *Sinn* der Reden, als uneigentlich gemeinter, anlangt, so theilt sich die Auslegung zwischen denen, welche Beides für *gleichbedeutend* achten, Leib essen, Blut trinken, und denen, welche Beides unterscheiden [2]). Jenes war die altprotestanti-

Bei *Augustinus* herrscht, wie es längst besprochen worden, ein merkwürdiges Schwanken über die Stelle. In der berühmten Stelle doctr. chr. 3, 16 spricht er unbedingt für die geistige Fassung, während er anderwärts, tract. in Jo. 26. Civ. D. 21, 25 unter dem Leib Chr. die Kirche versteht, und hiervon in das Sacrament der Eucharistie hinüberschwankt: offenbar, wie Luther, bang vor den spiritualistischen Parteien. So auch Alcuin, auch Rupert u. s. w.

1) Wie Luther (a. O. und im grossen Bekenntnisse) so sprechen Melanchthon, M. Bucer zu d. St., die Conc. Formel, auch Calovius (gegen Calixtus), unter uns C. C. Tittmann, eifrig gegen Deutung, ja nur Anwendung der Stelle für das Abendmahl. Die neuesten Lutheraner (vgl. J. G. *Scheibel* vom AM. 823. 179 ff.) meinen es anders.

In der Römischen Kirche blieb die eucharistische Auffassung stehen: jedoch, um der spiritualistischen Deutungen willen, mehr nur äusserlich, in der Form. Thomas Aq. stellt in der Catene sehr verschiedenartige Auslegungen zusammen. Das Decret von Trient erwähnt die Stelle nicht mit unter den Hauptstt. für die Eucharistie: schwankend, und nur V. 55, der Röm. Katechismus S. 342. Daher auch Mack a. O. (anders Klee z. d. St.) sich eine freiere Ansicht verstattet hat.

2) Der vortreffliche Schulz, sehr verdient um die Stelle, scheint zu schwanken in der *sprachlichen* Auffassung der beiden Formeln. S. 162: „gefordert, dass seine Zuhörer sein Fleisch essen, sein Blut trinken sollen, d. i. seiner segensreichen Erscheinung — als Menschensohn mit Fleisch und Blut *und* der Wohlthat seiner Lebensaufopferung — sich theilhaftig machen." Das Erstere verbindet, das Zweite scheidet die beiden Formeln. Im Allgemeinen fasst es Schulz mehr im ersteren Sinne (165. 175 „*σάρξ und σάρξ κ. αἷμα* die ganze jüdische Lebenserschei-

sche Ansicht, *so* aber (auch bei den Socinianern), dass das *zweite* Bild als *Haupt*bild genommen wurde und Alles von der gläubigen Theilnahme an seinem *Tode* verstanden. *Trennt* man die Bilder, so fasst men das Fleisch von der Persönlichkeit, Erscheinung Christi, das Blut von seinem Tode.

Wir sind der *ersteren* Meinung (und V. 57. 58 sprechen schon dafür, dass die Bilder gleichbedeutend seien [1])), aber wir sind es nicht in demselben Sinne, wie es die Alten waren. Wir beziehen Beides auf die Gemeinschaft mit Wesen, Leben, Person Christi (Schulz, Schleiermacher): und legen in das *zweite* Bild, vom Bluttrinken, nur eine Verstärkung: ja bis in das *Innerste* hinein, in innigster Durchdringung, sollen sie theilnehmen an ihm [2]). Diese sinnliche *Verstärkung* wird, wie gewöhnlich (vgl. zu 5, 58), der Verwunderung über das gebrauchte Bild entgegengesetzt. Für die Theilnahme an seinem *Tode* würde das Bild vom Bluttrinken um so härter sein, da gerade bei Johannes (vgl. zu 3, 14 oben S. 124) der Segen jenes Todes ganz geistig und auf geistigem Wege (durch Anschauung, Betrachtung) zu gewinnen ist.

Aber das *Geniessen* bedeutet hier nicht blos glauben, im Glauben sich aneignen im gewöhnlichen Sin-

nung des Messias.“ Doch will er wieder den Tod nicht ausgeschlossen haben S. 167).

1) Im 57. V. geht das Doppelbild in das einfache *με* über: V. 58 wechselt mit jenem der Gebrauch nur des Einen davon ab, des Fleischessens.

2) Oder man könnte mit Lampe und Lücke (welche indessen die Ansicht, dass nur von Einem, und nicht mit vom *Tode*, die Rede sei im *σάρξ* und *αἷμα*, nicht theilen) annehmen, es solle in den beiden Formeln nur das *σὰρξ καὶ αἷμα* (Matth. 16, 17. Hebr. 2, 14 and.) *aus einander gelegt* werden.

Wir irren vielleicht nicht, wenn wir die oben gegebene Auffassung (sonst steht sie wohl allein) schon in den erwähnten Stellen des *Ignatius* finden. Verwandt derselben war die Einiger (von Lampe bestrittene), welche das Blut von der *Seele* verstanden.

ne [1]) (womit denn oft die Erklärung des Fleisches und Blutes von Lehre, Evangelium, zusammenhing), sondern, wie es schon angegeben wurde, eigentliche, volle Gemeinschaft des Lebens [2]).

Uebrigens haben wir nicht nöthig, anzunehmen, dass Jesus einen in der Messianischen Sprache *bestehenden* bildlichen Gebrauch im Sinne gehabt habe, vielleicht auch einen in Verbindung mit dem *Manna*bilde (dieses war obendrein nur alexandrinisch für die Person des Messias; und Christus stellt sich ja ausdrücklich über das Mannabild *hinaus* [3])). Die Rede führte hier ganz natürlich zu dem Bilde, um innige Lebensgemeinschaft mit ihm auszudrücken, wie in diesem Evangelium sich ja Alles immer auf die *Person* Christi hinwendet.

Die beiden ersten Sätze nun V. 51: ἐγώ εἰμι — εἰς τὸν αἰῶνα, werden nur aus dem Letztvorhergegangenen *wiederholt*, weil auf eine *neue* Ausführung des Bildes übergegangen werden soll. „Ich bin es also — aber auch (καί — δέ) so, dass ich *mich selbst* zum Genuss darbiete.“ Ζῶν ist dem Sinne nach dasselbe

1) Auch Luther fasste es nur vom Glauben (a. O. 1953 and.): August. a. O. dctr. chr. sogar nur: *recondendum in memoria; gegen* diese Deutung erklärt sich Calvin (Instit. 4, 17, 8), wahrscheinlich auf Zwingli hindeutend (Christus, nicht blos der Glaube, werde empfangen). Aber noch z. B. Lampe giebt als Sinn der Stelle nur an: *quod tota obedientia Chr. sit fide amplectenda.* Die Auslegung vom *Glauben* an das *Evangelium* wurde die gewöhnliche *rationalistische.* (Luther hatte auch die des Fleisches u. Bl. vom Evangelium: und Erasmus beide gleicherweise — nicht aber Grotius, welcher so σάρξ als αἷμα vom Tode versteht, die Theilnahme aber an ihm vom *Beispiele*).

2) Das Paulinische, *Christum anziehen* (Röm. 13, 14. Gal. 3, 27) hat einen weit beschränkteren, nur *sittlichen* Sinn. Die *κοινωνία I. X.* (1 Kor. 1, 9) giebt nur einen äusserlichen Begriff.

3) Das bekannte talmudische (Gemar. Sanh.): den Messias *essen*, gehört gar nicht hierher: es hat ganz äusserliche Bedeutung: sich seiner Segnungen erfreuen (Hiob 21, 25). So erklären es die Juden selbst (vgl. Lightf. zu V. 51), und jene Formel wechselt dort ab mit: die Mess. *Zeit* essen.

mit ζωῆς in den übrigen Stellen, jedoch bedeutender ausgedrückt: Leben in sich tragend, womit es denn auch voll Belebungskraft ist [1]). Vgl. ζῶν πατὴρ V. 57. Δώσω das erstemal nicht in derselben Futurbedeutung, wie das zweitemal: ὃν ἐγὼ δώσω bezieht sich auf die Einzelnen, denen er es *immer* gebe: ἣν ἐγὼ δώσω auf das, was er jetzt zu thun *bereit* sei [2]). Aber gewiss hat σάρκα διδόναι auch hier eine Beziehung auf den *Tod* Jesu. (Vgl. bei 3, 16 und das διδόμενον σῶμα Luk. 22, 29.) Aber daraus darf sich nicht jene Auffassung unterstützen wollen, dass das Bild auch vom Leibessen nur die Theilnahme am *Tode* Jesu bedeuten solle. Man muss sich vielmehr erinnern, dass bei Johannes, ja überhaupt im Urchristenthum, der Tod Jesu die Urstäte, der Quell des höheren Geistes war: folglich musste Christus sich hingeben, *sterben*, um sich in seiner idealen Persönlichkeit mittheilen zu können. Ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς gewöhnliche Johanneische Formel: hier mit besonderer Bedeutung, denn er wollte ja eben der Lebenverleihende sein in seinem Tode. — So aber nach dem gewöhnlichen, und, wie wir glauben, richtigen Texte. Denn es ist zwar das ἣν ἐγὼ δώσω oft weggelassen worden in der alten Kirche [3]), und die Kritik hat sich seit Griesbach fast gegen dasselbe entschieden [4]): aber die Abkürzung: ἡ σάρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, diese harte Abkürzung [5]), sollte wohl nur die Er-

1) Also nicht ζῆν in der *Wort*bedeutung soviel als ζωοποιεῖν (Beza u. A.), so wenig als im ὕδωρ ζῶν 4, 10. 7, 38, wenn man es immer auch „lebengebend" übersetzen mag (ob. S. 149).

2) Ἣν ἐγὼ δώσω erklärt Meyer allein vom Mittheilen zum *Genusse*, dem ὃν gleich.

3) Oft vielleicht unabsichtlich: wie bei Origenes die Worte bald stehen, bald wegbleiben: Griesbach. Symbb. cr. 2. 424.

4) Unter den neueren Texten seit Griesbach geben das ἣν ἐγὼ δώσω nur die Knappischen, Scholz, Schott (dieser, ohne die Verschiedenheit der Schreibung anzumerken). Aber auch Lücke und De Wette sprechen zu Gunsten der Worte.

5) Wollte man nicht als ursprünglichen Text *den* annehmen: κ. ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ὑπὲρ τ. τ. κ. ζ., ἡ σάρξ μου ἐστιν.

klärung der Stelle vom Abendmahle unterstützen. Ja um dieses ἣν ἐγὼ δώσω willen ist wahrscheinlich die ganze neue Wendung im ὁ ἄρτος, ὃν ε. δώσω angenommen worden: denn diese Worte sollen nichts Anderes *bedeuten*, als, womit sie ja hier sogleich abwechseln: ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος [1]).

V. 52. Ἐμάχοντο πρὸς ἀλλήλους, nicht ἐγόγγυζον, wie V. 42. Denn hier wurde ihnen nicht etwas Lästerliches, sondern nur etwas *Dunkles* dargeboten, oder auch, was sie für *sinnlos* hielten [2]). „*Wie* vermag er?" Dieses entweder in der Bedeutung: in welchem Sinne will er es? oder: wie kann er es sagen? [3]) Aber V. 53 folgt die von Neuem steigernde Wiederholung. Und hier vorzüglich sollte sie durch das Widerstrebende, ja Undenkbare, des Bildes auf das *Uneigentliche* in der Rede hinlenken. Bis V. 56 geht

1) Die gewöhnliche Erklärung, auch bei den Neuesten, findet in *dieser* neuen Wendung, ὃν ἐγὼ δώσω, eine Bedeutung. Selbst Schleiermacher macht auf diese Verschiedenheit ausdrücklich aufmerksam. Aber von einem Mittheilen, *Geben*, ist ja auch im Vorigen die Rede. Und was sollte das blosse Brod*sein* bedeuten? Denn vom „Factischen, nicht blos der Idee" (Tholuck), hatte ja schon das Vorige gesprochen. Jene Auffassung konnte sonst um so eher Statt haben, da die alte K. das ὃν δώσω auf das Geben *im Abendmahle* bezog.

2) Oder hätten sie sich der A. T.lichen Sprache erinnert vom Fleischessen (Ps. 14, 4. 27, 2. Mich. 3, 3)? Die Kirche nahm, nicht ganz passend, wie diese Menschen es hier meinen, hieraus jene *manducatio Capernaitica*.

Man muss sich wundern, dass diese Judenrede nicht von Ghillany (die Menschenopfer der Hebräer. 1842) ausgebeutet worden ist.

3) Das, von Lachmann aufgenommene, αὐτοῦ nach σάρκα (schwach bezeugt, da die Uebersetzungen es lediglich supplirt haben können) ist zum Sinne nicht nöthig. Es lag schon im οὗτος — τὴν — Denn Lampens Meinung, dass die jüdische Frage einen allgemeinen Sinn habe (ob Jesus auch *Wunder*fleisch zu geben vermöchte neben dem Manna, wie es die Väter in der Wüste empfangen), ist unseres Wissens von Niemand getheilt worden.

nun das Bild vom Bluttrinken neben dem des Leibessens her.

„Ja esst ihr nicht von meinem Leib *und* trinkt ihr nicht von meinem Blut, so gelangt ihr nicht zum Leben.“ Das ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς ohne besondere Bedeutung (ohne innerliche Lebenskraft, Lebenskeim), nur, besitzen (5, 42).

Es folgen anscheinend nur Wiederholungen: aber doch ist der Gedanke verschieden. V. 54 wiederholt den *Erfolg*, aber positiv ausgedrückt, V. 55. 56 erklärt das Bild des Essens und Trinkens von inniger Vereinigung. V. 57 giebt den Grund an von jenem Wundersegen aus solcher Vereinigung. Darauf schliesst V. 58, wie V. 49. 50 die erste Anwendung des Bildes von der Himmelsspeise schloss, wieder mit dem Gegensatze gegen das nur sogenannte, das äusserliche, materielle Himmelsbrod. Dieses hatten ja die Juden gefordert V. 31.

V. 54 hat auch das τρώγειν wohl steigernde Bedeutung [1]; es kehrt dann noch wieder V. 56. 57. 58. Ἔχει — καὶ ἐγώ u. s. w. wie V. 39. 40, *Bestimmung* dazu — sicherer *Erfolg* des Lebens, und eben durch ihn.

V. 55. Es giebt ein Essen meines Leibes, Trinken meines Blutes — V. 56: in dem Sinne, dass man sich innig mit mir vereinigt. (Jenes „Essen, Trinken“ hat eine Bedeutung — es ist *diese*) Βρῶσις — πόσις vielleicht mildernde Worte für βρῶμα — πόμα. Ἀληθῶς im gewöhnlichen Texte bedeutet nur, wahrhaft, in der That (14. 9, 48. 4, 42 and.). Nach der falschen Erklärung des Wortes, welche das bei Joh. nie so gebrauchte ἀληθές mit ἀληθινόν (eben V. 32) verwechselte [2], ist wohl die Schreibart ἀληθής entstan-

1) Die ausdrückendere Bedeutung des τρώγειν ist entschieden, worin sie auch liegen möge: doch konnte dem Schriftsteller auch das τρώγων im Psalmcitat, unten 13, 18, vorschweben.

2) Euth.: κυριωτάτη, ὡς τὸ κυριώτατον μέρος — τρέφουσα.

den [1]), äusserlich freilich der gangbaren voranstehend. Ausser dieser unstatthaften Bedeutung würde ἀληθής keinen anderen Sinn geben als ἀληθῶς [2]).

V. 56. „Wer meinen Leib isst, mein Blut trinkt, wir sind innigst mit einander verbunden.“ Das Prädicat des Verses, ἐν ἐμοί — αὐτῷ, ist nicht folgernd zu nehmen, sondern *erklärend.* Aber die Formel: er in mir, ich in ihm, ist jene ächt und wesentlich Johanneische: 15, 4 — 7. 17, 23. 1, 3, 24. 4, 16. Die Stelle also classisch, authentisch für den Sinn der ganzen Allegorie.

V. 57. Καθώς — καί ist nicht blos vergleichend, sondern *begründend:* dadurch, dass ich des Vaters Leben in mir habe, vermag ich den mit mir Vereinigten Leben zu ertheilen. *Göttliches* Leben *ruht* nicht blos in dem, welcher es besitzt, sondern theilt sich mit, aber eben in göttlicher Weise [3]). Vgl. 5, 26. Natürlich beginnt der Nachsatz nicht schon im κἀγώ, sondern erst im καὶ ὁ τρώγων [4]). Ἀπέστειλεν hat, wie

1) Oder man wollte verhüten, was Chrysost. und Euthymius als statthafte Erklärung des ἀληθής mit anführen (was aber nur für ἀληθῶς passte), dass man dem Worte eine nur *subjective* Bedeutung gäbe (Euth. βεβαιῶν ὅτι οὐκ αἴνιγμα λέγει ἢ παραβολήν).

2) Doch herrscht bei Joh. die Bedeutung, wahrhaft, für ἀληθής vor: 7, 8. 8, 17. 26. 1 Jo. 2, 26.

Auch Lücke findet die innerlichen Gründe (vgl. für diese Schulz L. v. AM. 170 f.) nur dem ἀληθῶς günstig, wenn gleich die äusserlichen entschieden für ἀληθής seien. De Wette erklärt ἀληθής für *äusserl.* u. innerl. falsch. (Auch hier müssen die kritischen Zeugnisse in den Uebersetzungen und in den Schriften der KVV. sorgfältig erwogen werden. So findet sich in einer, hier von Schulz für ἀληθής erwähnten, Stelle des Basilius, in Esa. c. 3 vis. 3, in älteren Ausgg. Einmal ἀληθές, das anderemal nur ἀληθής, und Jo. Argyropulos übersetzt beidemale *vere*).

3) Luther greift hier nach dem altmystischen Sprachgebrauche S. 2081: „das *göttert* d. i. es giebt die Art und Kraft der Gottheit,“ und: „es wird dich *durchgöttern.*“ *Divinitatem pollicetur hic panis — Deus factus est per eum:* Rupert.

4) Der höheren Bedeutung des ἀπέστειλε gemäss, würden Vorder- und Nachsatz ganz dasselbe bedeuten. Auch ist der

das κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα daneben steht, und ihm gegenüber das τρώγεσθαι, d. i. μένειν ἐν αὐτῷ, besonders klar die höhere, Johanneische Bedeutung, in welcher es ein tieferes, geistiges, Verhältniss anzeigt (5, 38) [1]).

In der Schlusswiederholung V. 58 ist οὗτος wie V. 50 nicht als Hinweisung auf *sich* anzusehen [2]), sondern als Prädicat zu nehmen und mit dem Folgenden zu verbinden, wie wenn es hiesse: οὐ τοιοῦτός ἐστιν ὁ — καταβ., οἷον οἱ u. s. w. ἀπέθανον γάρ. Ὁ δὲ τρώγων u. s. w. Καθώς steht also für οἷος [3]). Daher das Wort τὸ μάννα im gewöhnlichen Texte, welches der Kritik auch äusserlich verdächtig ist, gewiss nicht ursprünglich hier gestanden hat, sondern aus V. 49 hereingekommen ist. „Nicht *so* darf es sein, wie es eure Väter gegessen haben: denn sie sind *gestorben*,“

Parallelismus der Sätze im Verse zu deutlich. Die alte Kirche war, Cyrill und Augustinus ausgenommen, durchaus für jene falsche Satzfolge (καὶ ὁ τρώγ. u. s. w. wurde als Folgerung genommen: nicht werden (so Lücke) *beide* Constructionen von Euthymius aufgeführt) wohl aus *dogmatischen* Gründen, damit das Abhängige vom Vater (ζῶ διά —) nur auf den Zustand der Sendung bezogen würde. Das Richtige führte Erasmus ein.

1) Schleierm. (diese vortreffl. Homilien gehen mit dem 6. Cap. zu Ende) S. 462. „Sein Leben unter den Menschen mit der Fülle der Gottheit in ihm, das war sein Gesendetsein vom Vater.“

Διὰ τὸν πατέρα — δι' ἐμέ nach bekanntem, auch classischem, Gebrauche für διὰ τοῦ πατρός — δι' ἐμοῦ (Apok. 4, 11. 12, 11): doch den Begriff verstärkend, so dass der Eine als *Grund* für das Dasein des Anderen angesehen wird, oder (Wyttenbach. ad Plut. mor. II. 2. Lips.) Ursache und Grund *zusammen* ausgedrückt werden sollen. Nur *anscheinend* hält Bengel die Bedeutung, *propter*, fest *(nam in patre est)*. *Eigentlich* aber thut es Tittmann (vgl. Winer S. 339. 3. A.) und Paulus *(für ihn* leben). Auch, aber anders, Rupert: *propter —: talis quia talem patrem habeo.*

2) Die ältere Ausl. (auch Lücke) supplirte οὗτος (als Subject genommen) durch, der Leben gebende. „Dieses *mein* Brod“ De Wette.

3) Οὐ καθὼς ist eine freiere Wendung der Joh. Sprache: 1 Br. 3, 12.

sie haben sich damit nicht einmal das zeitliche Leben erhalten.

V. 59 gehört wohl zu allen Reden von V. 25 an. *Διδάσκων* zum *ἐν συναγωγῇ;* es ist das gewöhnliche Wort für die Synagogenlehre (Luk. 8, 15) und vom *κηρύσσειν* bei den Drei unterschieden. Aber der Vers will wohl nicht eine historische Bezeichnung geben: es mag vielmehr dem Evangelisten dasselbe im Sinne gelegen haben, was sich bei den drei Ersten (Matth. 7, 28—) mehrmals wiederholt: seine Synagogenlehre sei ungemeiner Art gewesen [1]).

Indem der Evangelist von den *jüdischen* Zuhörern wohl angenommen wissen will, dass diese Reden bei ihnen *spurlos* vorübergegangen seien, bemerkt er V. 60—65 von den *Jüngern*, dass Viele sich an denselben geärgert hätten.

„Viele von seinen Jüngern sprachen: diese Rede ist hart, wer mag ihn hören?“ [2]) *Σκληρός* von der Rede gebraucht, kann bedeuten: unverständlich oder unlieblich, schwierig für das Gemüth [3]). Die *zweite* Bedeutung ist unbedingt vorzuziehen. Sie entspricht am meisten dem *σκανδαλίζειν* V. 61 und der Rede Jesu V. 62. Auch ist nur dieser Erklärung angemes-

1) Luther zeigt in seiner Auslegung d. St., wie sie für den Glauben an den, wie man es jetzt heisst, „historischen Christus“ gebraucht werden könne. *Er* stellte diesen freilich nur den falschen Persönlichkeiten entgegen, welche sich Christus nannten. So 2090: „dass uns das ew. Leben gegeben werde — durch den Glauben an C. allein, an den wir müssen glauben, und das Essen und Trinken verstehen, wie es hier von C. selbst ausgelegt wird, nämlich — dass man *an den Mann Christum glaube.*“ Denn Fleisch und Blut erklärt er in der Stelle von Chr. „wie er da vor Augen steht.“

2) So 10, 20: *τί αὐτοῦ ἀκούετε;* Dagegen 8, 43: *οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν.* Nonnus: *αὐτοῦ φθεγγομένοιο.*

3) So *σκληρός* bei allen neueren Auslegern. Olsh. findet beide Bedd. zugleich im Worte. Bei der anderen Erkl. wird *ἀκούειν* für, verstehen, genommen (wie Mark. 4, 33 *δύνασθαι ἀκούειν*).

sen das: τίς δύναται αὐτοῦ ἀκούειν. Aber nicht das Bild von Fleisch und Blut und vom Genusse derselben soll ihnen zum Aergernisse gereicht haben (es war dieses ja nicht einmal bei den *Juden* der Fall V. 52), sondern die Rede vom Blut, indem sie dieselbe auf seinen *Tod* deuteten, den Tod *des Messias*, dieses bleibende σκάνδαλον für das Judenthum (12, 34. 1 Kor. 1, 23) und auch für die Jünger, Matth. 16, 21—23 [1]). Dem εἰδώς [2]), welches, von Jesus gebraucht, bei Johannes auch 18, 4 (anders γνούς V. 15) einen höheren Sinn hat, könnte die Schreibart angemessen scheinen: ὅτι — ἐν ἑαυτοῖς. Allein der Satz würde mit diesem ἐν ἑαυτοῖς überladen werden [3]).

„Dieses macht euch Aergerniss?“ Dieses allein ist hier σκανδαλίζειν, nicht, zum Falle, Abfalle bringen (16, 1). Nehmen wir an, dass der Sinn jener Reden nicht auf seinen *Tod* gegangen sei, so müssen wir τοῦτο nicht von dieser *Rede*, sondern von jenem *Ereignisse* selbst verstehen.

Aber V. 62 hat ganz natürlich vielfache Deutungen erfahren. Als *Vordersatz* zu V. 63 mag er wohl am wenigsten gefasst werden können. Der Zusammenhang würde hart sein und das Präsens im Nachsatze nicht passend. Vielmehr ist der Nachsatz weggelassen worden, in sinniger oder bewegter Art zu sprechen. Gewöhnlich lässt man auch ihn wie V. 61 als *Frage* hinzu-

1) Bei Lücke schwankt die Erklärung des σκανδαλίζειν zwischen beiden: am Tode und am Geniessen des Gestorbenen, doch so, dass das Erstere den *Haupt*anstoss gegeben. Chrysost. Annahme, der Anstoss habe in der höheren Abkunft und Macht Christi gelegen V. 31. 41. 52, auch von Lampe vertheidigt p. 283, findet sich auch bei Tholuck. („Wenn es euch dünkte, ich hätte mir schon bis jetzt zuviel angemasst —“)

2) Αὐτόματος Nonnus. Vgl. 2, 24 f. Εἰδώς schlechthin vom höheren Wissen Jesu Matth. 12, 25: ἐν ἑαυτῷ ἐπιγνούς Mark. 5, 30.

3) Ueberdiess wäre ἐν ἑαυτοῖς (es ist auch äusserlich sehr schwach bezeugt, ja überhaupt zweifelhaft) für ἐν ἀλλήλοις, denn so müsste man es doch nehmen — nicht im Joh. Sprachgebrauche.

verstehen [1]). Nun hat man diesen Nachsatz *entweder* so supplirt, dass darin das Gegentheil von ihrem gegenwärtigen Zustande habe ausgesprochen werden sollen: werdet ihr dann *noch* Aergerniss nehmen (vgl. 8, 28) [2]). Doch deutet οὖν auf eine Fortsetzung des Vorhergegangenen hin. *Oder* man denkt als Nachsatz: *wie* werdet ihr dann *erst* Aergerniss nehmen? [3]). Dieses also ziehen wir vor [4]). In dem θεωρεῖν ἀναβαίνοντα ist demnach hier nicht die Anschauung oder Ueberzeugung von einem Glanzmoment für Jesum [5]) zu finden, sondern das Schauen, die Erfahrung von seinem *Tode*, und zwar von diesem, vielleicht nicht als *Erscheinung*, sondern als *Scheiden* Jesu von den Seinen. Dafür passt denn auch der Ausdruck: nicht ὑψωθέντα, wie sonst, sondern ἀναβαίνοντα. Es ist daher die-

1) Allgemein und richtig suppliren: *Τί ῥέξετε τοῦτο μαθόντες;* Nonnus. *Τίνα τρόπον διατεθήσεσθε;* Cyrill. *Τί ἐρεῖτε;* Euth.

2) Dieses ist die altkirchliche Auffassung fast durchaus: auch noch bei Calvin, Grotius, Lampe. Unter den Neueren haben sie noch Klee und Kühnoel. Luther a. O. 2145 ff. giebt die mögliche zweifache Deutung ausdrücklich an: „das Wunderbarste wird noch kommen in meinem Tode mit solcher Bedeutung — *und:* es wird die Zeit kommen, da ihr es glaubt: wenn ich den h. Geist geben werde.“ Die zweite, also die gewöhnl. kirchliche, zieht er vor.

3) So Cyrillus ὁμοίως ἀδύνατον) — Rupert, Erasmus, Beza, Wetstein *(difficilior est adscensus descensu).*

4) Also ist die Aposiopesis bestimmter mit Fritzsche und Meyer so auszufüllen: *τοῦτο ὑμᾶς οὐ πολλῷ μᾶλλον σκανδαλίσει;* Schleierm.: „ihr werdet völlig irrewerden an mir.“

5) Die sichtbare Himmelfahrt fand die gesammte altkirchliche Auslegung in der Stelle: aber nur Olshausen *so*, dass er als Sinn der Frage V. 62, wie wir, ein *mehr* noch *σκανδαλίζον* annimmt (freilich von ihm durch „Grösseres, Schwerfasslicheres“ erklärt, Beides nl. in verklärter Leiblichkeit beruhend). Die alte Auslegung (eben Cyrill und Rupert ausgenommen): „dann würden sie *kein* Aegerniss mehr nehmen,“ um des grösseren Wunders willen. — Nichts widerstreitet mehr der Johanneischen Anschauung, als jene sichtbare ἀνάβασις — abgesehen davon, was Olsh. gerade hervorhebt, dass Christus selbst sie hier erwähnt haben soll.

ser Tod hier nicht der zukünftige Gegenstand ihres Aergernisses, sondern wir fassen die Stelle allgemeiner so: „Wenn ihr jetzt, hier in meiner Nähe, am alten Wahne haftet, wie werdet ihr dann vollends ohne Rath und Kraft sein?" Θεωρεῖν bedeutet hier mehr, erfahren in seinem Leben, als gerade nur, schauen [1]). Ὅπου ἦν τὸ πρότερον — vgl. zu 3, 13: wohin (in das Geisterreich) er gehört [2]). Ἀναβαίνειν (vgl. das Gleichsinnige ὑπάγειν 7, 33. 13, 3. 16, 5. πορεύεσθαι 16, 28) hat *hier* mehr negative Bedeutung, als 20, 17 [3]): das Zurückkehren in das Geisterreich, ist, leiblich von ihnen geschieden sein (μεταβαίνειν ἐκ τοῦ κόσμου 13, 1) [4]).

Der Deutung der berühmten und vielgebrauchten Worte V. 63 stellen wir voran: 1) dass auch der erste Satz: τὸ πν. — οὐδέν keinen allgemeinen Spruch geben soll [5]), wenn wir auch nicht ableugnen wollen, dass ihnen ein sprüchwörtliches Wort zum Grunde gelegen habe [6]); sondern sie sind in bestimmter Beziehung auf die Gegenwart und das Vorliegende gesprochen. Sonst würde eine Anwendung des Allgemeinen

1) Aehnlich ist das θάνατον θεωρεῖν 8, 51, δόξαν θε. 17, 24, und πνεῦμα θε. 14, 17.

2) Die Kirche nimmt das τὸ πρότερον gleichbedeutend mit ἐν ἀρχῇ, und der Syrer übersetzt geradezu: von Ewigkeit.

3) Anders das ἀναβ. 3, 13.

4) Lücke, Meyer, auch wohl De Wette, finden den Sinn der Stelle im Gegensatze von λόγος und θεωρεῖν „davon Hören — wirklich Erfahren. Abgesehen von dem Gedanken (σκανδαλίζειν würde einen Doppelsinn haben: denn bei dem Ereignisse selbst würden solche nicht blos Aergerniss nehmen, sondern vom Glauben fallen): aber das Sprechen, Hören, würde doch im τοῦτο zu unbestimmt ausgesprochen worden sein, und wozu dann das Umreden des Todes mit ἀναβαίνοντα u. s. w.

5) Bei Weitem die meisten Ausleger legen diesen Worten allgemeine Bedeutung bei. De Wette meint es wohl wie wir: „ein allgemeiner, aber zu individualisirender, Satz."

6) Es haben daher allerdings die, *auch* sprüchwörtlich gesprochenen Stellen, 2 Kor. 3, 6 vom πνεῦμα ζωοπ., und 1 Tim. 4, 8, jenes, πρὸς ὀλίγον ὠφέλιμός ἐστιν — einen ganz verwandten Klang.

daneben stehen; 2) hängen die Sätze wohl genau zusammen, und man darf also nicht πνεῦμα im ersten und im letzten Satze in verschiedener Bedeutung und Beziehung nehmen; 3) ist der Sinn des Verses gewiss nicht *der*, eine Erklärung zu geben von dem gebrauchten Bilde; er kann sich überhaupt nicht auf dieses Bild beziehen: denn es schliesst sich in dem Verse der Tadel gegen die Jünger, welche Aergerniss genommen hatten, und dieses Aergerniss bezog sich ja nicht auf die *Form* der Rede Jesu [1]), sondern auf ihren Hauptinhalt, wie ihn nämlich die Jünger fassten, auf seinen Tod.

Diesem nach sind gerade die *drei* gangbarsten Erklärungen unstatthaft, *die*, welche σάρξ und πνεῦμα von irdischen, materiellen Gegenständen des Genusses oder auch von materiellem Geniessen, πν. aber vom geistigen Geniessbaren oder Genuss versteht [2]) (wobei der Satz, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, geradezu einen das Gefühl störenden Sinn haben würde) — ferner *diejenige*, welche σάρξ und πν. vom gewöhnlich-buchstäblichen, und vom höheren, geistigen Sinne der Rede nimmt [3]) (und dieses würde in der That die Mei-

1) Hierfür beweist auch, wie Lücke mit Recht ausspricht, die Fortsetzung dieser Reden V. 64. Denn die μὴ πιστεύοντες können doch unmöglich nur solche sein, welche den *Sinn* jenes *Bildes* nicht gefasst hatten.

2) Diese Auffassung schon bei Tertullianus (er wird unrichtig von Lampe für die zweite der obigen Ausll. aufgeführt: doch lassen sich die Meinungen der Ausleger über d. St. schwer scheiden und anordnen) de resurr. 36 s. Es ist dieses denn die gewöhnliche Deutung in der lateinischen Kirche geblieben (vom materiellen Geniessen habe ja gar nicht die Rede sein können: Geist oder göttlicher Geist sei gemeint gewesen): auch beim Augustinus findet sie sich, und in den geistigeren Abendmahlslehren des Mittelalters (so auch bei Rupert). So wie bei Calvin, Grotius u. A. Luther bestreitet die eine jener Erkll. vom geistigen *Geniessen* sehr eifrig gegen die Sacramentarier 2154 f.

3) Dieses die alexandrinische Deutung — Euthymius: τὸ σαρκικῶς — πνευματικῶς νοεῖν.

nung Vieler begünstigen, dass dieses Evangelium in alexandrinischem Geiste verfasst sei). Würde man endlich *σάρξ* von der schwachen Geistesverfassung der Jünger verstehen [1]), so würde in das *πνεῦμα* an der ersten und zweiten Stelle ein Doppelsinn kommen [2]).

Vielmehr müssen die Worte Etwas darüber enthalten, *warum* sie jetzt Aergerniss nähmen? und, *wann* sie es nicht mehr nehmen würden? Ob wir nun *σάρξ* in der Bedeutung nehmen: seine (denn von Christus ist nothwendig die Rede) menschliche *Aeusserlichkeit* oder sein jetziges *irdisches* Wesen — und dieses von Natur oder Leben, oder von der Gegenwärtigkeit bei ihnen verstehen: das ist zum Sinne der Stelle gleich. *Πνεῦμα* aber ist nicht sein Menschengeist, sondern die göttliche Geistesmacht. Also: vor seinem *Tode* sollen sie sich nicht entsetzen: auf den *Geist* allein komme es für sie an, und diesen sollten sie ja empfangen in seinem Tode (7, 49. Cap. 14—16) [3]). *Für jetzt* (*τὰ ῥήματα* u. s. w.) sei es das Geistigste an ihm, worauf

1) Die Erklärung bei Chrysost., Theoph. Auch bei Luther: neuerlich bei Kühnoel. Luther fasst den Begriff des Fleisches noch allgemeiner: von Sinn und Vermögen des Menschen für sich, ohne den heiligen Geist: insbesondere auch von der *Vernunft* für sich.

2) Andere Deutungen: zu *dogmatische*, denen erst ein freierer Sinn untergelegt werden müsste (Lampe spricht sich schwankend zwischen ihnen aus) vom göttlichen Wesen, Princip in Christus (Cyrill: *πνεῦμα φησὶν ἑαυτόν*), oder von der Hypostase des h. Geistes (Basil. Sp. S. 24: *καὶ ὁ κύριος μαρτυρεῖ* — und in dem Symbol, *τὸ ζωοποιοῦν*). Nach der zweiten versteht Lampe das Fleisch von äusserlichen Dingen, Gütern, wie die Messianischen waren. — Zu *weit* fassen Andere (schon Beza — Meyer) den Gegensatz als den von Leib und Seele („wie der Leib Nichts ist ohne die Seele, so wirken blos meine Worte Etwas"). Zu *Paulinisch* (und, selbst wenn man im Vor. das Abendmahl finden wollte, unpassend für den Zusammenhang) Schleiermacher: äusserliche Anstalten, welche Nichts bedeuten, leisten ohne den Geist.

3) Im Wesentlichen stimmt diese Auslegung mit Lücke zusammen: „das Wesentliche seiner Gegenwart bleibt, wenn auch die sinnliche den Jüngern genommen wird." Doch finden wir

sie angewiesen seien, sei seine eigentliche Gegenwärtigkeit in seinen Worten: in ihnen hätten sie schon den *Geist*, auf den sie hofften, und das *Leben*, das er ihnen verhiessen (ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα V. 59)."

Ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν, stark ausgesprochen, ist im beschränkteren Sinne zu nehmen, wie es ja sprüchwörtliche Art ist: denn auch für die ῥήματα war ja diese σάρξ die Basis, der Träger (1, 14), und das Vorige gebot ja zu geniessen von dieser σάρξ eben mit dem Geiste. Nämlich σάρξ ist die sinnliche Gegenwart, nur sinnlich genommen und geliebt, kurz, das Fleisch *ohne* den Geist. Aber das μὴ ὠφελεῖν ist soviel als μὴ ἔχειν ζωήν. Τὰ ῥήματα, dieses ist eben das Geistigste, die höchste Erscheinung an seiner Zeitlichkeit. Ebenso in Ausdruck und Begriff von seinen Worten (3, 34) 8, 47. 12, 47 f. 14, 10. 15, 7. 17, 8. Wenn λελάληκα gelesen wird, nicht mit dem gewöhnlichen Text λαλῶ (8, 28. 14, 10: wie denn jenes äusserlich sehr entschieden ist und anerkannt in der neueren Kritik [1])): so ist es nicht auf einen gewissen Zeitmoment zu beziehen, sondern es sind alle gemeint, welche er bisher gesprochen (14, 25). Πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή ἐστιν — absichtlich dieses ἐστί wiederholt, denn es hat verschiedene Bedeutung: sie *haben* den Geist, sie *geben* das Leben, πνεῦμα ἐστι τὸ ζωοποιοῦν.

Aber, fährt dann die Rede fort V. 64. 65: diese Eigenschaft und der Erfolg seiner Rede fordere ein geistiges, höheres Organ bei ihnen: Glauben, und zwar einen solchen, welcher aus göttlich erregtem Gemüth stammte. Ueberall, wie er dieses ja auch

im οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν nicht gerade die Nothwendigkeit des *Sterbens* desselben, nur die geistig *untergeordnete* Bedeutung der sinnlichen Gegenwärtigkeit. Auch Paulus kommt der gegebenen Erklärung nahe: und ganz stimmt de Wette zu ihr.

Minder klar zeigt sich unsere Auffassung des Folgenden (von dem was *für jetzt* sei) bei diesen Auslegern.

1) Nur Kühnoel hat sich gegen das λελάληκα, als gegen ein falsches Glossem, ausgesprochen.

den Juden gesagt habe. „Unter euch giebt es aber, welche nicht glauben.“ *Glauben* bedeutet hier deutlich soviel als, gegeben werden vom Vater, V. 65.

Dabei Einschaltungen desselben Sinnes wie 2, 24 f. Ἐξ ἀρχῆς (16, 4 ἀπ' ἀ. 15, 27) vom Anfange ihres Beisammenseins [1]). „Wer diejenigen seien, welche nicht glaubten.“ Um ihn her die in Geist und Gemüth Unvermögenden. „Und wer der wäre, welcher ihn den Feinden übergeben würde.“ Dieser wird also mit zu jenen Ungläubigen gerechnet, er stellt das Aeusserste dieser Art dar. Gewiss ist es so: Unvermögen, das Höhere, Göttliche zu fassen, führt zum Hasse desselben. Dasselbe bedeutet die Lästerung des Geistes bei den Drei. Und *dieses* also ist die Johanneische Ansicht von dem eigentlichen Grunde jenes Verraths [2]), nicht dass dieser blos in der Habsucht gelegen habe, wie man es gewöhnlich Cap. 12, 6 angedeutet fand [3]).

Hiervon (und das Folgende V. 70 f. führt es aus), dass Jesus von Anfang an Judas erkannt habe, sprechen jene Drei bekanntlich nicht: aber in ihrem *Sinne* mag es wohl auch gelegen haben. Und fassen wir es so, dass Jesus das Unsichere in der Gesinnung des Judas frühzeitig erkannt habe, aber ihn nicht *aufgegeben:* so stimmen die Berichte alle überein. Die Schwierigkeiten, welche die Wahl des Judas zum Apostel macht [4]), sind nicht unüberwindlich, so lange man nicht (aber dieses ist ja nicht einmal, wenigstens nicht allgemein, kirchlich) der Person Christi Unfehlbarkeit

1) Diese Zeit fällt bei Joh. mit der seines *Wirkens* zusammen. De Wette nur: immer, wenn Einer sich ihm näherte. Noch das Mittelalter (selbst Rupert) nimmt das, von Anfang, von Ewigkeit.

2) *Παραδιδόναι* ist jedoch das stehende Wort dafür, nicht *προδιδόναι*, ausgenommen Luk. 6, 16. Jenes hatte in der evangelischen Sprache wohl eine noch stärkere Bedeutung.

3) Nonnus trägt diese Meinung sogar in unsere Stelle herein: *παραδώσειν, ἀργυρέης νούσοιο νόον δεδονημένος οἴστρῳ.* Und bei V. 71 *χρυσομανής* —.

4) Die Streitfragen und die Literatur (vornehmlich auch seit Ullmann von der Sündlosigkeit J.) bei Hase L. J. §. 110.

in den gewöhnlichen Dingen des Lebens beilegen will [1]). Ein Umstand hat uns immer zu wenig hierbei beachtet geschienen: der, dass, soviel man immer urtheilen kann, Judas der einzige *Nichtgaliläer* unter den Aposteln gewesen ist. Hierin mag sich nun Manches erklären, Unbehagen in dem galiläischen Freundeskreise, und bei Sinn und Gabe für das äusserliche Leben, ein weltlicher Sinn, entschieden weltliches Streben.

V. 65. *Καὶ ἔλεγε* (V. 42): er *erklärte* jenes *μὴ πιστεύειν* (abwechselnd damit sogleich *ἔρχεσθαι πρὸς αὐτόν*) so — dieses gab er als den Grund desselben an: sie seien ohne die höhere Anregung, ohne den Gotteszug: *διὰ τοῦτο*, weil es unter euch solche giebt, habe ich es *euch* gesagt. *Euch; auch* euch, meint der Evangelist: denn zunächst war es ja *diesen* nicht gesagt worden. — „Nur wer den göttlichen Zug in sich empfindet, der kommt zu mir."

V. 66. *Ἐκ τούτου* wie 19, 12 auf diese Reden [2]), nicht blos: von da an. Denn der Evangelist will gewiss nicht ein Verlassen *nach und nach* darstellen, sondern jetzt sofort. Wir mögen nicht entscheiden, *was* sie eigentlich verscheucht habe in den Reden. Ob die Dunkelheit, oder das Vonsichstossen, der anscheinend prädestinatianische Sinn, oder vielmehr, was ihnen eingeleuchtet haben muss, dass er mit der Messianischen Judenmeinung völlig gebrochen habe [3]).

„Sie gingen weg von ihm, und mochten nicht mehr zu ihm halten, sich zu ihm gesellen." Dieses *περιπατεῖν*, Johanneisch von Christus (7, 1. 10, 23): gewiss soll es der Unterweisung der *Schulen* entgegen-

1) Rupert wendet dieses Ereigniss auf die Täuschungen an, welche bei Männern der Kirche Statt haben könnten. „*Et Christo contigit.*"

2) Auf die gesprochenen *Reden* bezieht der Syrer geradezu *ἐκ τούτου*. Ausführl. für ihn L. d. Dieu.

3) Hierauf beziehen es denn auch bei Weitem die Meisten.

stehen. Gegenüber steht διατρίβειν 3, 22 [1]). Aber solche Jünger im weiteren Sinne erwähnt neben Johannes nur noch Lukas [2]). Diesen stehen die Zwölf entgegen, an welche die Frage des 67. Verses gerichtet wird: ob nicht auch *sie* gehen wollen? [3])

Aber gerade ein solches Bekenntniss wie V. 68, und auch von Petrus, als dem Hervortretendsten oder dem Sprecher der Gesellschaft, steht auch Matth. 16, 16, und wieder ist hierin ein Zug, dass Petrus bei Joh. kein Anderer sei als bei den Drei. Und auch dort gerade neben Erklärungen Jesu, welche im Widerspruche standen mit dem gewöhnlichen Messianischen, wiewohl jene dort dem Bekenntnisse nachfolgen. Mochte also der *Inhalt* jener Reden auch Allen nicht messianisch scheinen: aber dem Petrus war es *Geist* und *Kraft* derselben [4]). — Nun also nicht mehr ein Glauben um der Zeichen willen (2, 11). „Wem sollen wir sonst nachgehen?" (Also, Einem folgen, dieses wollten sie in jedem Falle. Ihr Sinn war einmal erregt, sie erwarteten einmal etwas von dieser Zeit). „Du hast ewiges Leben verleihende Worte." Der Ausdruck, dieses αἰωνίου ζωῆς, geht selbst

1) Ἀκολουθεῖν ist das entsprechende Wort bei den drei Ersten, und auf dieses bezieht sich auch die Formel: ἀπέρχεσθαι εἰς τὰ ὀπίσω. Allerdings aber will das οὐκέτι u. s. w. sagen (Grot.), dass sie auch nicht zurückgekehrt seien.

2) Die Meinung geht durch die ganze alte Kirche (auch Luther setzt es voraus), dass diese Jünger die 70 des Lukas gewesen: Epiphanius 51, 6 hat noch die Tradition, dass *Markus* zu ihnen gehört habe, dann durch Petrus zurückgebracht von seinem Unglauben.

3) Wir fassen die Frage mit der gewöhnlichen Erklärung, bei welcher sie einen Zweifel ausspricht, aber weder bejahende, noch verneinende Antwort voraussetzt (vgl. Fritzsche z. Mark. S. 64 ff.). Also nicht: ihr wollt doch nicht auch gehen?

4) Tholuck, die Rede des Thomas vergleichend 20, 28, bemerkt, es könne das Wort des Petrus als Ausdruck des Gefühls genommen werden, ohne gerade ein bestimmtes Bewusstsein vom Inhalt des Gesagten.

über die eigenen Reden Jesu V. 63 hinaus. *Wie* es Petrus gemeint habe, und in wie weit er es begriffen hatte, was Jesus dort und vorher gesprochen hatte? darüber steht uns kein Urtheil zu.

V. 69. „Und wir haben Glauben gewonnen und erkannt.“ Dieses Erkennen und Glauben steht bei Johannes oft beisammen: 10, 38. 17, 8. 1, 4, 16. Das Erkennen, auch wenn es *nachgesetzt* wird wie hier [1]), begründet immer das Andere, den Glauben. Das Glauben ist also hier kein anderes Fürwahrhalten, als das Erkennen, sondern die Annahme der Sache, nachdem man sie verstanden, sich von ihr überzeugt hat [2]).

Die Formeln des Messian. Bekenntnisses (vgl. 1, 50. 11, 27. 20, 31) sind sehr verschieden gelesen worden, und die ursprüngliche Gestalt unserer Stelle mag ungewiss sein. *Τοῦ ζῶντος* nach *θεοῦ* ist entschieden verwerflich [3]). Es stammt aus jener Parallele, Matth. 16, 16. Aber statt des: *ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* hat wahrscheinlich ursprünglich in Einer Formel gestanden: *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* [4]). Auch dieses, im Allgemeinen gerade seltenere, konnte leicht in jene Form bei Matthäus umgeändert werden. Der „Heilige Gottes“ war Messiasname von alten Zeiten her (vielleicht aus Misverstand von *χρῖσαι ἅγιον ἁγίων* Dan. 9, 24: vgl. Mark. 1, 24. Luk. 4, 34. AG. 4, 27. Apok. 3, 7), aber Johannes hat ihn vielleicht noch in besonderem Sinne im Gebrauch: 1, 2, 20 vgl. 10, 30: beidemale steht

1) An der ersten und dritten erwähnten Stelle steht das Erkennen voran.

2) Nonnus bezieht Beides, Erkennen und Glauben, auf die Einsicht aus der Schrift: *προτέρων δεδαῶτες ἀσιγήτων ἀπὸ βίβλων — πιθόμεθα —* also auf etwas Anderes, als was dem Petrus V. 68 eingeleuchtet hatte.

3) Dieses auch von Scholz und Knapp gestrichen.

1) So die neuere Kritik, Knapp und Scholz ausgenommen; auch Schulz mag sich lieber an die herkömml. Schreibung halten, nam. weil das Prädicat *ἅγιος* nicht Johanneisch sei: Nonnus: *ὅττι θεοῦ σὺ μόνος ἅγιος πέλες.*

dort der Ausdruck im Zusammenhange mit *geistigen* Eigenschaften, Verleihungen.

V. 70. „Darum (weil er sie so erkannt) habe er sie Alle erwählt: freilich (*καί* ist wohl in abgebrochener, ausrufender Rede zu nehmen) sei Ein Ungetreuer unter ihnen.“ Diese Beschränkung steht wie zur Rechtfertigung der Frage V. 67. Die *ἐκλογή* der Apostel auch 13, 18. *Διάβολος* gewiss ohne Anspielung auf Satansnamen [1]) (so die Kirchenväter: vgl. 13, 2. 27): dafür wäre bei Johannes (anders *Σατανᾶς* Matth. 16, 23) die Bezeichnung, Satans Kind, die allein angemessene gewesen (8, 44. 1, 3, 10). Aber es liegt in der Benennung, ob wir sie *Verräther* oder *Widersacher* erklären, immer die Bedeutung von einem Widersacher, den wir unter *Freunden* haben. V. 71. Der Beiname des Judas wird hier und 13, 26 oft *Ἰσκαριώτου* geschrieben [2]): 14,22 ist *Ἰσκαριώτης* entschieden. Jene Schreibart (— *ώτου*) könnte mit für die wahrscheinlichste *Deutung* des Namens zeugen: aus dem Geschlecht von Kerioth [3]). „Er sollte in der Folge ihn überantworten“ [4]). Reden solcher Art sollten eben wohl den Versuch machen, Judas in seinem Vorhaben

1) Satanartig (Nonnus: *διάβολος νεὸς ἄλλος ἐν ὀψιγόνοισιν ἀκούων*) oder Satan dienend (*ὑπουργός* Cyrill, Euth.). Doch kennt Euth. auch die Erklärung des *διάβολος* als Appellativum (*ἐπίβουλος*). Mit den Alten Tholuck und Meyer.

2) An beiden Stellen aufgenommen von Lachmann, Tischendorf.

3) Reland. Palaest. p. 700.

4) Mit Recht sagt Lücke (gegen Meyer's Annahme, *ἔμελλε* bedeute, schon umgehen mit dem Verrathe, vgl. 6, 15. 7, 35): auch nach Johannes trete erst später (13, 2) der Gedanke bei Judas ein. Dasselbe *ὁ μέλλων παραδ.*, 12, 4. — Er *sollte:* es kam mit ihm dazu: wie dieses nur ja auch im *παραδώσων* V. 64 liegt. Doch wie es auch von Lücke bemerkt wird, nicht in De Wettes Deutung vom Schicksale (zweideutig steht dafür das *μέλλειν* 7, 39. 11, 51. 12, 33. 18, 32). Wenn auch die That als göttlich bestimmt angesehen werden konnte (13, 18): aber doch gewiss auch nach Joh. nicht der Mann für dieselbe.

umzulenken. *Εἷς ἐκ τῶν δώδεκα* [1]) weist auf die Ankündigung Jesu V. 70 zurück.

Cap. 7. V. 1 geht in den Kreis der Erzählungen der drei Evangelisten ein: denn *diese* Zeit ist es, in welche das Meiste von jenen fällt (ob. S. 182) [2]). Aber immer sieht Johannes Judäa und Jerusalem als die eigentliche Stäte für Christus an. Darauf bezieht sich die folgende Stelle: „Er wollte nicht wandern in Judäa, denn die Juden" u. s. w. Rückweisung auf 5, 18. Die verschiedene Lesung des Verbum neben *περιπατεῖν* deutet darauf hin, dass man in der alten Kirche das dem Tode Ausweichen nicht sowohl als *sein* Wollen, denn als göttliche Bestimmung denken mochte. Daher *οὐκ εἶχεν ἐξουσίαν* [3]), oder, was jedoch nur Conjectur gewesen ist, *οὐκ ἠδύνατο* (Mark. 6, 5).

Was die Skenopegie anlangt, dieses heiterste Fest des Jahres, wie das Pascha das höchste und glänzendste (wie alle Hauptfeste der Israeliten, zugleich Natur- und Volksfest, und zugleich zum Gedächtniss der Noth und zur Danksagung gestiftet), so ist hier

1) *Εἷς ὢν ἐκ τ. δ.* die gewöhnliche Schreibung: *ὢν* wird durch die neuere Kritik herausgenommen, das vorige *εἷς ἐστιν* hatte eine andere Bedeutung (Mark. 14, 43 *εἷς ὢν τῶν δώδ.*)

2) In den Worten: *καὶ μετὰ ταῦτα περιεπ. ὁ Ι.* (dieses ist die bezeugtere Lesart statt *καὶ περιεπ. ὁ Ι. μετὰ ταῦτα*, von Lachm. und Tisch. aufgenommen, und Joh. setzt immer das *μετὰ ταῦτα* voran — ob das *καί* vor dem Worte, welches unsere Stelle allein hat, 3, 22. 5, 1. 6, 1 Etwas austrage, wie De Wette gegen Schulz geltend macht, wissen wir nicht) liegt keine Schwierigkeit, sofern schon 6, 1 dieser Aufenthalt in Gal. erwähnt worden war: sie wird von A. Schweizer zu Gunsten seiner Hypothese von der Interpolation der Stelle 6, 1—26 aufgegriffen. Es liegt schon in der Form des Verbum die Bedeutung des Fortwährenden. Nonnus hat ganz gut: — *ναίων αὐτόθι μίμνεν* —.

3) Bei Chrysostomus *scheint* so gelesen zu werden (wenn nicht Matthäi Recht hat zu Euth.: *flumen orationis hic abripuit Chrysostomum*). Auch Cyrill und Augustinus erklären, *als* haben sie so Etwas gelesen. Bestimmt liest so Euth., jedoch es nicht auf Macht *von Gott* beziehend, sondern: *οὐκ εἶχεν ἄδειαν*). Grot. meint, *οὐκ ἠδύνατο* sei ursprüngliche Lesart gewesen.

darüber nur *das* zu bemerken, dass die Bräuche des Festes [1]) wohl keinen Einfluss auf die Reden Jesu im Folgenden gehabt haben sollen, wenn es nicht etwa ernste, sammelnde Reden im freudigen Festgeräusche haben sein sollen.

Die Brüder V. 3. 5. 10 [2]) wurden neben den Jüngern schon 2, 12 erwähnt. Doch jetzt sind sie von der Person Jesu getrennt, nicht sind wie dort Jünger und Brüder in der Familie vereinigt. Aber sie erhalten hier ein ungünstiges Zeugniss. Nicht gerade, wie Viele gemeint haben, als hätten sie Verrath thun wollen an Jesus [3]) (zweifelhaft bleibt die Erzählung, in welche man oft gleichen Sinn legen wollte, Mark. 4, 21. 31): sondern es sind wohl Männer von gewöhnlicher Gesinnung gewesen, welche bald von dem Ausgezeichneten unter ihnen Vortheil für die Familie erwarteten, bald keinen Glauben an ihn hatten, weil er ihnen so nahe gestanden hatte.

„Gehe von hier weg (aus Galiläa), und ziehe nach Judäa, damit auch deine *Jünger* die Werke sehen, welche du thust.“

Die Rede ist etwas dunkel: aber gerade in solchen Dunkelheiten, wie in dem Zweideutigen, was das Folgende darstellt, mag man immerhin authentische Züge finden. Denn welcher apokryphe Schriftsteller hat je in solcher Weise erzählt?

Es wird Etwas in die Stelle *gelegt*, wenn man entweder (dieses die älteste und gewöhnlichste Auffassung) unter den Jüngern [4]) nur die in Judäa versteht (4, 1: dann müsste *ἐκεῖ* dabei stehen [5])), oder die

1) Die Bräuche der einzelnen Tage werden von Lightf. zu Anf. dieser Erzählung zusammengestellt.

2) Nonnus: *τετράζυγες υἷες Ἰωσήφ*.

3) Euth.: *πειρώμενοι μεταγαγεῖν, ἵνα ἀναιρεθῇ* —.

4) Nonnus versteht unter den Jüngern die von ihm gewichenen 6, 66. *Ὄφρα — ἀρχαίην σέο πίστιν ἀνακτήσοιντο μαθηταί*.

5) Euth. setzt es dazu: *τοὺς ἐκεῖσε ὄντας μαθ*.

Gesammtheit der Jünger [1]) (dann stünde πάντες oder οἱ ἄλλοι dabei), und wenn die Stelle auf die *höheren* Wunder bezogen würde, welche man vom Messias in *Jerusalem* erwarten konnte (Luk. 24, 47. AG. 1, 4. 8 — dann verliert καί vor οἱ μαθηταί seine Bedeutung und ποιεῖς hat etwas Auffallendes). Vielmehr sprechen Ungläubige, und, wie gesagt, von Jesus Getrennte, so, als sei noch gar nichts Wunderbares durch ihn *in Galiläa* geschehen [2]), nur eine solche Sage aus Judäa vorhanden und aus der Zeit, wo er noch keine Jünger, das ist noch keinen geschlossenen Jüngerkreis, gehabt hätte [3]). Ἃ σὺ ποιεῖς ist also, was du thun sollst, was dem Gerüchte nach von dir gethan wird. Vgl. das allerdings hier zweifelnde [4]) εἰ ταῦτα ποιεῖς V. 4.

Die Gegensätze V. 4 sind scharfe, wie in sprüchwörtlicher Rede: ποιεῖν, αὐτός — ἐν κρυπτῷ, ἐν παῤῥησίᾳ — „wer seine Person gelten lassen will, darf Nichts im Geheimen thun [5]): thust du also wirklich Solches, so thue es öffentlich." Vorausgesetzt dabei wird, und ganz charakteristisch, dass Er Etwas wolle für seine Person (τὸ ζητεῖν αὐτὸν ἐν παῤῥ. εἶναι) [6]). Die Schreibung αὐτό würde keinen bedeutenden Sinn in die Stelle bringen; aber sowohl das ζητεῖ als das ἐν παῤῥ. passt nicht zu dem Gedanken: und möchte *es* doch gern bekannt werden lassen. Vielmehr ist αὐτός der ganze Mann, von welchem Thaten

1) Ebendahin scheint auch die Erklärung zu gehen bei Theophyl.: οἱ ὄχλοι οἱ ἀκολουθοῦντες.

2) Euth.: ὑπώπτευον τὰ σημεῖα ὡς φαντασίαν.

3) Wir finden uns also nicht gezwungen, mit Lücke zu urtheilen: „entweder ist die Lesart falsch, oder der Ausdruck des Joh. ungenau." Das Letzte spricht auch Tholuck aus.

4) Zu diesem εἰ oft verglichen das εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ (Matth.) Luk. 4, 3.

5) Καὶ ζητεῖ — ohne Hebraismus: *wenn* er es will, oder: indem er *dennoch* —.

6) Dieses, dass sie ihm das φιλόδοξον vorwerfen, bemerken auch Ammonius u. Chrys.

geschehen [1]). Ἐν παῤῥησίᾳ [2]) 13. 11, 54. (vgl. 2, 15), soviel als φανερῶς V. 10, vgl. auch κόσμος im Folgenden. Doch liegt dabei noch der Begriff des Anerkannten darin [3]). Τί ποιεῖ braucht nicht blos zu bedeuten: etwas Grosses, sondern irgend Etwas. *Nichts* darf ein Solcher insgeheim thun. Ταῦτα, was die Welt von dir sagt, oder auch, so Hohes [4]). Σεαυτόν wie αὐτός —: stelle dich ganz und gar der Welt dar.

V. 5. „Nicht einmal seine Brüder glaubten an ihn." Wohl nicht durch *Alle* zu suppliren, sondern Joh. hat eben einen eigenthümlichen Begriff von Brüdern Jesu: sie stehen den Jüngern gegenüber. Dagegen führt Paulus (1 Kor. 9, 5. Gal. 1, 19) die Brüder Jesu *unter* oder *neben* den Jüngern, ja den Aposteln auf.

V. 6. *Seine* Zeit ist offenbar etwas Anderes als die Zeit der Brüder. Für ihn ist es die entscheidende, letzte (sonst gewöhnlich ἡ ὥρα V. 30 [5]), anders unsere Formel 2, 4), für sie, die angemessene Zeit. Das Gemeinsame für die beiden Bedeutungen ist Bestimmung, höhere und gewöhnliche [6]). Er also habe, anders

1) So stimmen wir beim αὐτός mit Kling, gegen welchen Lücke in den Pronomen nur die Wiederaufnahme des Subjects findet (Andere nehmen es in der Bedeutung von ὁ αὐτός).

2) Die gewöhnlichere Bedeutung des Wortes παῤῥησία (die mehr subjective), die von Muth, Zuversicht, haben mit Nonnus (ἀμφαδίην δ' ἐθέλει θρασὺς ἔμμεναι) mit jener, Offenheit, *verbunden* L. de Dieu und Lampe. *Classisch* ist jener Gebrauch des ἐν παῤῥησίᾳ für φανερῶς allerdings nicht. Grot. nennt ihn macedonisch. Dass es aber so (und also aus der gemeinen Lebenssprache) selbst in die rabbinische Sprache übergegangen sei, haben Buxtorf bemerkt, Lex. p. 1804. und Lightf. zu d. St.

3) *Hier* könnte man also die Bedeutung, *auctoritas* (Bretschn. u. A.) gelten lassen.

4) Meyer: das Messianische Werk unternimmst (ποιεῖς 13, 27).

5) Aber hier vielleicht καιρός genannt, weil es nicht gerade Zeit des *Leidens* bedeuten sollte (so die meisten Griechen u. A.).

6) Lücke, auch De Wette, beziehen den καιρός beidemale auf das φανεροῦν ἑ. τῷ κόσμῳ — (ähnl. August.: *tempus gloriae*)

als sie, seine grosse Bestimmung, und um derenwillen gebe es für ihn eine Pflicht, diese nicht durchschneiden zu lassen von dem Hasse der Menschen. Nur die Zeit für die Reise nach Jerusalem kann der Ausdruck *ὁ καιρός — ἐμός, ὑμέτερος*, nicht bedeuten [1]). *Ἕτοιμος* bedeutet nicht angemessen (1 Petr. 1, 5), denn diese Bedeutung lag schon im *ὁ καιρός*, sondern gegenwärtig, da.

V. 7. *Οὐ δύναται* — sie hat keinen Anlass dazu. Wenn die Brüder auch nicht gerade als *Freunde* der Welt dargestellt werden sollen, so sind es doch, wie ja die Worte lauten, Solche, denen die Welt nicht feind sein könne. Aber der Hass der Welt gegen *ihn* ist ein herrschender Gedanke dieses Evangelium: 15, 19. 17, 14. 16. *Welt* also in der engeren Bedeutung als V. 4. *Μαρτυρῶ περὶ αὐτοῦ* und *ὅτι* — ist zu verbinden. Vgl. 3, 20 f. 16, 8. Entweder soll der Sinn nur sein, dass sie Beide sich feindselig entgegenstünden, Er und die Welt, oder bestimmter, dass er sie reizen müsse zum Hasse gegen ihn, indem er gegen sie zu wirken habe.

In den berühmten Worten V. 8 ist sowohl der Beisatz *ταύτην* bei dem ersteren *ἑορτήν*, als das *οὔπω* bei *ἀναβαίνω* [2]) kritisch zweifelhaft: ob jenes zu lesen sei, und statt dieses nicht *οὐκ* zu schreiben. Durch jenes *ταύτην* wird das zweite *ταύτην* in der Bedeutung geschwächt. *Οὔπω* (dieselbe Verschiedenheit fand sich 6, 17) könnte wohl zur Milderung der Stelle und aus V. 6 hereingebracht sein [3]): aber es ist doch

doch möchte dieses wohl für die Brüder zu hoch sein. Grotius sehr gezwungen auf Zeit des Fruchtsammelns.

1) Von der *Reise* versteht es Euthymius (welcher jedoch dann V. 8 die *Todes*zeit versteht). Unter den Neueren Kühnoel, Meyer. Mit Recht ist schon das *πάντοτε* dagegen gestellt worden.

2) Auffallenderweise sprechen Olsh. u. A. von *οὔπω* so, als sei dieses *nicht* die eingeführte Lesart, sondern eine, neuerdings aufgenommene, Besserung.

3) Die Worte des 10. V. *οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ* — lässt Nonnus weg, in gleicher Scheu vor Misdeutung.

äusserlich ziemlich bezeugt [1]). *Οὐκ* nun, wenn wir es lesen wollen, haben wir gewiss im ganz eigentlichen Sinne zu nehmen. Es liegt etwas Zweideutiges darin; aber Johannes liebt solche Darstellungen: es ist apostolischer Geist, sich schlechthin zu beruhigen bei dem, was Christus einmal gethan, gesprochen habe. Ja hier will er Jesum gar nicht wie aus eigenem Willen handeln lassen, sondern den Willen des Vaters vollziehen, welcher „seine Stunde noch nicht habe kommen lassen“ [2]). Daher mögen wir weder dem *οὐκ* die Bedeutung [3]) von *οὔπω* geben, und das sogleich folgende *οὔπω* beweist Nichts hierfür, denn seine Zeit war auch dann noch nicht erfüllt, als er zum Feste ging: noch in das Präsens *ἀναβαίνω* [4]), oder in die Bedeutung des Wortes vom *Fest*zuge [5]), oder in das *ἑορτή* (Festfeier) [6]) Etwas legen. Uebri-

1) *Οὔπω* haben die Lachmannischen Texte beibehalten: das erste *ταύτην* aber mit den meisten neueren Texten gestrichen. Euthym. hat *οὔπω* gegen Chrysost. und Cyrill. Auch Theophylakt las *οὐκ*, nicht *οὔτε* oder *οὐδέ*, wie gewöhnlich angenommen wird: er beschliesst nur seine Erklärung mit: *διὸ οὐδὲ ἀναβαίνει.*

2) Tholuck scheut sich nicht, hier eine „ungenaue Relation der Worte J.“ anzunehmen.

3) Man vergleich Matth. 15, 17 mit Mark. 7, 18. Dann Mark. 11, 13.

4) Das Präsens halten fest der Syrer u. Chrysost., wie es scheint (denn es ist sehr zweifelhaft, ob sie *νῦν* oder *ἄρτι gelesen* haben), Bengel (neben anderen, drei, Deutungen), Storr (Opuscc. 3. 244), Lücke, Olshausen.

5) Auch dieses Bengel — neuerlich Meyer.

6) Apoll. Cat.: *οὐ μετὰ ἱλαρότητος.* Aehnlich Cyrill: nicht zum Judenfeste (*οὐ κατὰ ταυτόν — οὐχ οὕτως ἑορτάζων*). Auch Theophylakt. Und die quaestt. ex V. et N. T. 78 (*non ad festum, sed ad litem*). Wiederum Bengel (*non ad festum, sed ad templum*).

Epiphanius 51, 25 und Rupert nehmen in V. 8 eine andere Bedeutung des *ἀναβαίνειν* an als sonst in der Stelle. *Οὐκ ἀναβ. εἰς τὸν σταυρόν* — *Ego non exaltabor antea quam humilier.* — „Für dieses Fest erhebe ich mich noch nicht.“ Mit solchen Deutungen konnte die Kirche, insbesondere die lateinische, ihr *οὐκ* wohl halten.

gens *scheint* allerdings im ὡς ἐν κρυπτῷ V. 10 zu liegen, dass der Evangelist keine Veränderung des Entschlusses (wie Porphyrius meinte [1])), sondern ein Verbergen desselben vor den Brüdern habe erzählen wollen. Doch könnte auch der Sinn sein, anfangs gesonnen *nicht* zu gehen, habe er dann beschlossen, *im Geheimen* zu gehen.

V. 9. 10. „Blieb erst — als die Brüder hinweg waren, dann ging auch er, jedoch nicht öffentlich, sondern als im Verborgenen.“ Ὡς ἐν κρυπτῷ, nicht, gleichsam [2]), sondern (wie 1, 14) als einen Solchen sich betragend. Doch mag dieses nicht von zu geflissentlicher Verborgenheit zu verstehen sein.

Aber von *hier* an wird in unserem Evangelium der Aufenthalt Jesu in Judäa *stehend:* und 10, 40. 11, 54 treten nur Nebenreisen herein in Judäa und in Peräa. Hält man Johannes fest, so könnte man leicht vermuthen, das *Verborgene dieses* Ganges nach Jerusalem habe Anlass gegeben zu der Verschiebung der Tradition von diesen letzten Reisen Jesu. Wiewohl doch eigentlich auch bei den beiden ersten Evv. (Lukas, wie gesagt, steht in der Mitte) kein Widerspruch mit Joh. gefunden wird, sondern nur eine Unbestimmtheit, ein Uebergehen. Uebrigens tritt aus den Erzählungen der Drei von den letzten Reden Jesu zu

1) Hieron. adv. Pelagg. 2, 6. 288 Bas.: *inconstantiae et mutationis accusat* — so zurückgewiesen von H.: *nesciens, omnia scandala ad carnem esse referenda.* (Nicht, wie es Tholuck angiebt: „Hier. giebt Jesu zu dem die Freiheit, was Anderen Sünde ist.“)

2) Immer legte man in dieses ὡς eine gewisse Bedeutung: sich so anstellend (οἰκονομῶν Chr.) — oder, wie es ging — oder, wie man es heissen konnte (selbst De Wette). Ja Augustinus knüpft daran einen allegorischen, dass ja Christus eigentlich das Fest gewesen sei. Hinwiederum wurde in der älteren bibl. Philologie (selbst noch bei Kühn. u. Olsh.) im ὡς eine *Verstärkung* des Sinnes gefunden.

Vielleicht ist es mit Einigen zu verstehen: auf ungewöhnlichem Wege.

Jerusalem, so sehr ihr Stoff von der Johanneischen Darstellung abweicht, doch das gleiche Bild von fortwährenden Kämpfen Jesu hervor: die Tradition fasste diese nur vorzugsweise als einzelne, schlagende Antworten auf, aber bei Johannes sind sie zusammenhängend, und steigern einander, sowohl, was die Unternehmungen der Feinde anlangt, als in dem selbsteigenen Verhalten Jesu.

Der Gegensatz der Ἰουδαῖοι und des ὄχλος ist V. 11—13 vorzüglich bedeutend. Gewiss ist das Suchen V. 11 das feindselige wie V. 1 [1]). Γογγυσμός steht der παῤῥησία V. 13 entgegen. Aber was die Einen im Volke sagen: ἀγαθός ἐστι, dieses ist wohl nicht von der Schuldlosigkeit zu verstehen, sondern es bebedeutet den Wohlwollenden, den Volksfreund [2]). So ist ihm genau das πλανᾶν τὸν ὄχλον entgegengesetzt; denn darin liegt der Begriff des *Unheils*, welches er über das Volk bringe [3]).

Nun wird ein Hervortreten Jesu nach und nach immer offener, bestimmter beschrieben V. 14. 28. 37. Warum zuerst in der Mitte der Festwoche? Es steht dieses natürlich im Zusammenhange damit, dass „seine Stunde noch nicht gekommen war.“ In der Volksfreude konnte das, was Einzelne, und im Tempel lehrend, thaten, selbst wenn es in einem weiteren Kreise geschahe, weniger Aufsehen erregen; auch durfte gegen Einen,

1) Doch in das οὗτος hat der Schriftsteller wohl eher etwas Ehrendes legen wollen, als, wie die KVV. annehmen, Verachtung und Hass.

2) Eigenthümlich fasst Nonnus das ἀγαθός im Gegensatze des πλανᾶν vom wahren Wunderthäter: ὅττι σοφὸς τελέθει καὶ ὑπέρτερα θαύματα τεύχει — und dann: οὐ σοφὸς οὗτος —.

3) Οὐδεὶς V. 13 ist (wie Meyer bemerkt) nicht mit der altkirchl. Auslegung (ausdrückl. so Augustinus) zu beschränken auf die Günstigredenden (selbst De Wette), sondern das ἐλάλει hat die Bedeutung der Worte: Niemand redete auch nur von ihm offen.

welchen das Volk schützen konnte, nicht wohl Gewalt geübt werden [1]).

V. 15. Die Verwunderung der Juden mag nicht dem Inhalte seiner Lehre gegolten haben, denn dass er nicht mit der *Schule* lehre (*γράμματα εἰδώς*), musste doch diesen *Ἰουδαίοις* wahrnehmbar sein: aber schon das Auftreten eines Nichtberufenen zur Lehre, also dass ein Solcher Ansprüche mache, ein Wissender zu sein, war ein Gegenstand solcher Verwunderung. *Γράμματα* im jüdischen Sinne, ob hier nun die heilige Schrift selbst (*εἰδέναι τὰ ἱερὰ γράμματα* 2Tim. 3, 15) [2]), oder die Wissenschaft derselben [3]). *Μὴ μεμαθηκώς* (*ἀγράμματος καὶ ἰδιώτης* AGesch. 4, 13) — immer war diese Voraussetzung bedeutend bei den Juden: ob sie nun dieselbe aus der Tradition über die Person Jesu gemacht haben, oder aus der Art seiner Lehre selbst [4]). Dieser Gegensatz gegen das Grüblerisch-Geistleere, dieses Freie, Volle, Lebendige, ist dasselbe, was die Drei die *ἐξουσία* nennen (vgl. Luk. 6, 59).

1) Anders Grotius: weil die Festesmitte dem Volke Zeit zum Hören gegeben hätte.

Weil Joh. auf dieses *μεσ. η. τ. ε.* Etwas legt, mögen wir die *Mitte* des Festes nicht überhaupt von irgend einem der Zwischentage vom ersten bis zum letzten Festtage verstehen, wie Pocock. ad port. Mos. c. 5 p. 81 Reinecc. aus jüd. Sprachgebr. annimmt, und Lampe mit ihm. Dasselbe will Lightf., doch aus dem Grunde, Jesum die vornehmsten Bräuche mit vollziehen zu lassen.

2) So Nonnus: *αὐτόματος πόθεν οὗτος ἐρεύγεται ἔγγραφον αὐδήν;* Das Zweite bei den meisten Neueren. Dagegen Meyer.

3) Eine Verwunderung darüber, dass Jesus hier auftrete, an der Lehrstäte (Tholuck), kann der Ev. nicht so haben bezeichnen können: *πῶς οὗτος γράμματα οἶδε;*

4) Ob auf die Stelle ein *historisches* Gewicht zu legen sei (mit De Wette: „wichtiges biographisches Datum"), wissen wir also nicht. Jedenfalls sind die jüdischen Sagen von der Rabbinenschule, aus welcher Jesus hergekommen sei, ohne geschichtliche Bedeutung: im Chisuk Emunah p. 235 Wagenseil, werden sie dieser Ev.stelle entgegengehalten.

Wie oft in unserem Evangelium, theilt sich nun die Rede Jesu: zuerst V. 16—18 [1]) wird auf das Judenwort V. 15 geantwortet, dann V. 19—24 von ihrer Gesinnung gegen ihn gesprochen, also von dem, was ihn verhindert hatte, früher hier im Volke aufzutreten. Nun zuerst (V. 16. 17): „seine Lehre komme aus göttlich begeistertem Gemüth, nicht aus Menschenkunst und Wissenschaft. Dafür sei der Beweis nur für den klar, aber für diesen gewiss, welcher mit geheiligtem Gemüth herzukäme: und (V. 18) schon von Aussen angesehen erweise sie sich durch die Hingebung des Lehrenden an die Gottheit, durch seine Lauterkeit, Frömmigkeit. Die *διδαχή* abwechselnd bei Johannes mit *ῥήματα* gebraucht (6, 63): aber sie hat einen weiteren Begriff, das Wort begreift zugleich die Kraft zur Lehre und ihren Inhalt in sich. *Ἡ ἐμή — οὐκ ἐμή* der scheinbare Widerspruch, das Oxymoron, indem *ἐμή* eigentlich verschiedene Bedeutungen hat: bei mir gefunden — von mir kommend, *οὐκ ἀπ' ἐμαυτοῦ:* wie es sogleich im Folgenden heisst [2]). Der Gegensatz von *ἐμόν* und *θεοῦ* wie 5, 30. 6, 38: er ist auch hier nicht zu beschränken *(non tam — quam)*, das Seine ist eben das, was sich als Eigenes fühlt. *Τοῦ πέμψαντός με* (zu 6, 57) in der Bedeutung von Ausrüstung für den Beruf.

V. 17 lässt an sich verschiedene Deutungen zu nach Wort und Sinn. Doch unter denen, welche aufgestellt worden sind, müssen diejenigen unbedingt verworfen werden, welche in das, Gottes Willen thun,

1) Mich. Weber opuscc. n. 4. (1797). Schott (1808) opuscc. I. 87 ss. Schulthess de uno — argumento pro divinitate personae ac disciplinae Christi. Tur. 828.

2) Das *οὐκ ἐμή*, mehr um des rednerischen Gegensatzes willen gesetzt, hat eine weitere Bedeutung als die buchstäbliche: die oben angegebene, nicht von Menschenkunst her.

Euth.: *τὸ μὲν ἐμὴ ἀληθές· τὸ δὲ οὐκ ἐ. οἰκονομικόν.* Dann aber mit Recht: *καθ' ἕτερον δὲ τρόπον βαθύτερον· ἡ φαινομένη ἐμὴ δ. οὐκ ἔστιν ἐμὴ ἰδίως.*

Etwas hineinlegen, was nicht ausgesprochen worden ist, z. B. glauben (*intellectus est merces fidei*, der berühmte Spruch des Augustinus [1]) und des Mittelalters aus unserer Stelle); man nahm diese Deutung aus 6, 29. 40 [2]): oder, die Schrift, insbesondere die Weissagungen hören. Aber der Nachsatz: γνώσεται u. s. w. hat vornehmlich dreifache Deutung gehabt. „Der lautere Sinn vermöge Ihn vom Volkstäuscher zu unterscheiden [3]) (dann würde es wohl eher heissen, περὶ ἐμοῦ, nicht περὶ τῆς διδαχῆς) — oder: das sittliche Leben werde die Erfahrung machen (γνώσεται 13, 7) von der Göttlichkeit dieser Lehre, so förderlich werde sie jenem sein“ (aber schon die Wendung, πότερον — ἤ, zeigt an, dass hier von keiner *Erfahrung* von Etwas, sondern von einem Prüfen, *Erkennen* die Rede sei, sonst schlägt an diesen Gedanken die Rede an 8, 31 f. [4])) — oder: „wer Gottes Willen hört, der wird

1) Aug. tr. 29. Doch legt A. in das Glauben zugleich die *Liebe* zu ihm.

Luther, supernaturalistischer hier als Aug.: „wenn ihr mir nicht widerstreben, glauben werdet, wird euch der h. Geist erleuchten“ u. s. w.

2) Diese Stelle nennt freilich nicht das *Glauben*, θέλημα θεοῦ — wenn wir gleich nicht mit Lücke einwenden möchten, dass dort der Wille Gottes den *an Jesus* bedeute. Es ist vielmehr der göttl. Weltplan.

Auf andere Weise, nicht im θέλ. θ., haben Grotius und u. A. Weber den *Glaubens*begriff in den Worten gefunden: nämlich im ποιεῖν — willig aufnehmen Alles was Gott erklärt, gewollt hat. Auch gehört hierher die Erkl., welche Chrys. und Theoph. *neben* anderen geben, Cyrill sie *allein:* sie sollten den Hass gegen ihn, das Gottwiderstreben, aufgeben.

3) Diese Ausl. vorn. von Schott ausgeführt. Es wird dann V. 17. 18 als völlig gleichbedeutend genommen.

4) Gegen die Erklärung vom Erfahrungsbeweise möchten wir nicht mit Lücke und De Wette erinnern, dass dieser nur für den bereits Gläubigen Stattfinde: hier wie bei den anderen Erkll. werden die Menschen *aufgefordert* sich zu überzeugen, wenn gleich auf verschiedenen Wegen.

Die ältere Glaubenslehre, auch von verschiedenen Stand-

im Stande sein zu erkennen.“ Die letzte ist die einzig richtige. Das Wort ist ganz Johanneisch, ob man nun das, Gottes Willen thun, nur vom sittlich Handeln verstehe [1]), oder von der gesammten Hingebung des Lebens an Gott (5, 30. 6, 38 ff.). Doch aber wohl das Zweite [2]) (es ist, wie Lücke bemerkt [3]), dasselbe mit dem ἀγάπην θεοῦ ἔχειν 5, 42): wiewohl nach Johannes die sittliche Gesinnung allerdings das Kriterion ist von der Empfänglichkeit für das Göttliche, 3, 19 ff.

Für den Hauptgedanken sind die Parallelen überall in unserem Ev. zu finden, unter And. 8, 42 f. und das gleichsinnige 1 Kor. 2, 14 f. Es ist der Gedanke der alten Philosophie: das Gleiche erkenne das Gleiche — in religiöser Fassung ausgesprochen.

Θέλειν, hier im guten Sinne gebraucht (im schlimmen 5, 35. 8, 44), ernstlich beschliessen (vgl. *βούλεσθαι* Jak. 4, 4) [4]): also bezeichnet das *ἐάν τις θέλῃ* —

puncten, so Tittmann und Semler, auch Kühnoel, haben diese Erkl. Auch Rupert redet von einer *experiendi via.* Dann aber erklärt er als lese er: *γνώσεται τὸ θέλημα θεοῦ (velit facere vol. D.) ut cognoscere possit voluntatem Dei.* Lampe vermischt sie mit der des Augustinus. Bei Chrys. und Euth. wird wieder eine andere, oben erwähnte Erklärung (*προσέχειν ταῖς προφητείαις*), bei jenem mit der vom Zeugnisse der Erfahrung (*ὁ ἐραστὴς τοῦ βίου κατ' ἀρετὴν εἴσεται τῶν λεγομένων τὴν δύναμιν*), bei diesem mit einer der oben zuletzt erwähnten (*ἡ ἀρετὴ καθαίρει τὸν νοῦν) verbunden.* — Ueberhaupt ist das Schwanken in den alten Deutungen der St. merkwürdig.

1) Aber warum bei dieser Auffassung das *θελ. θ. ποιεῖν* nur (wie Tholuck) vom „Beobachten des göttl. Willens auf alttestamentl. Offenbarungsstufe“ zu verstehen?

Das, von Grotius u. A. erwähnte, Wort Plato's: *μὴ καθαρῷ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ᾖ* (Phaed. c. 13) hat bei Plato zwar einen anderen Sinn, aber in dem vielfachen Gebrauche dieser Worte (vgl. Wyttenbach S. 162) findet sich allerdings ein hierher, nach jener Einen Erklärung, gehöriger Sinn.

2) Calvin, Bucer, Beza erklären *θελ. θ. π.* „*vera pietas.*“

3) Jedoch beschränkt er den Sinn der St. auf das sittliche Handeln.

4) Die Behauptung, dass *θέλειν* überflüssig stehe, hat keine

einen bestimmten, sicheren Charakter des Lebens [1]). „Dem wird es möglich, zu erkennen.“ Ἀπ' ἐμαυτοῦ zu 5, 19. Vgl. 14, 10.

Hierauf das äusserliche, und vorerst negative Kennzeichen des Wahrheitslehrers, V. 18 [2]). Vgl. 8, 46: entfernter auch Matth. 7, 15 ff. Der neue Gedanke steht ohne Scheidung und Uebergang neben dem V. 17. So oft bei Johannes: auch dieses stellt sich wie Erinnerungen an die Hauptgedanken einer Rede dar. Ἀφ' ἑαυτοῦ steht hier in stärkerer Bedeutung als das ἀπ' ἐμαυτοῦ V. 17. Es sind dabei Solche gemeint, welche aus sich selbst, aber mit dem Vorgeben göttlicher Erregung sprechen (dasselbe mit ἐν τῷ ἰδίῳ ὀνόματι 5, 43). Denn von Allen, welche aus sich sprechen, konnte es nicht gesagt werden, dass sie das Ihre suchten: dagegen gilt das Folgende unbedingt: der wahre Lehrer suche nur Gottes Ehre. Δόξα (in engerer Bedeutung stand es 5, 41. 44) nicht blos Ehre, Ruhm, sondern die Sache, das Interesse überhaupt. Das ἰδίαν δόξαν ζητεῖν umschreibt die Selbstsucht. Dagegen nun: das Unselbstsüchtige, das, nur Gott wollen und seine Sache, beweist für den Lehrer. Τοῦ πέμψαντος gewiss nicht im allgemeinen Sinne zu nehmen, sondern aus V. 16 wird ὁ πέμψας

Bedeutung mehr. Eher möge man es mit Kühnoel nehmen, *promte et libenter.*

1) Nonnus übersetzt nur das ἐάν τις θέλῃ —: ἀνὴρ δέ τις ἂν ἐθελήσῃ. Und im folgenden Verse als lese er (es versteht sich von selbst, dass dieses keine wirklichen Varianten gewesen): ὁ ἀφ' ἑαυτοῦ λαλῶν τὴν δόξαν τὴν ἰδίαν (ὃς λέξειεν ἑὴν τιμὴν, ἐξ ἰδίης σοφίης ἐπιμάρτυρος αὐτὸς ἑαυτῷ), τὴν δόξαν τ. ἰδ. ζητεῖ (μαστεύει βροτὸς οὗτος ἑὸν κλέος).

2) *Dieser* Auffassung der Verse 17 u. 18 in ihrem Verhältnisse widerspricht Lücke: „Der 18. Vers füge zu der subj. inneren Bedingung des Glaubens — das obj. Merkmal bei, nach welchem der göttliche Beruf zu unterscheiden sei —.“ Aber der Ev. will gewiss verschiedene Standpuncte für die Ueberzeugung bezeichnen.

als *Gottes*name gebraucht. Ἀλ. — οὐκ ἔστι steht entgegen dem ἀφ' ἑαυτοῦ λαλῶν. Ἀληθής also ist nicht blos Wahrheit verkündigend, sondern wahrhaft, sofern er sich als Gottes Gesandten darstellt. Ἀδικία ist demgemäss soviel als ψεῦδος, die Täuschung mit dem Vorgeben eines göttlichen Berufs (2 Thess. 2, 10—12).

V. 19 beginnt die zweite Rede [1]), ob nun nach dem Evangelisten in demselben Zusammenhange gesprochen, oder nach Zwischenreden [2]), nach einer Pause u. s. w. Nicht aber ein anderesmal [3]): denn dieses bezeichnet die Erzählung dieses Capitels überall genau. „Ihre Verfolgung sei gegen das Gesetz (V. 19), indem sie sich thöricht auf das Gesetz beriefen (V. 21—24)." Aber die ganze Darstellung dieses Capitels hat es mehr mit Erzählungen zu thun, als damit, Reden Jesu zu geben. Diese erscheinen hier wie unausgeführt, fast nur wie Stichwörter. Nur der erste Satz V. 19 ist als Frage zu nehmen; er fordert die Juden zu einer Erklärung auf: „habt ihr nicht ein Gesetz empfangen — Gewiss: und doch erfüllt Keiner von euch das Gesetz: warum sucht ihr mich umzubringen?" Der zweite Satz ist wohl nicht in allgemeinem

1) Eine *neue* Rede bezeichnet auch Nonnus, indem er V. 19 einführt: *Καί σφιν ἄναξ ἀγόρευεν ἀμοιβαδίς* —. Die Meisten indessen, Alte und Neuere, lassen die folgende Rede im unmittelbaren Zusammenhange mit dem Vorigen gesprochen werden. Etwa so: unfähig seid ihr für das Göttliche; das beweist auch euer Missverstehen, Vernachlässigen des Moses. *Oder* (mit Lücke): ihr thut den Willen Gottes nicht — er läge für Euch im Mosaischen Gesetze. *Oder:* das Unrecht (*ἀδικία*) ist bei *euch* (Euth.: *ὅτι αὐτοὶ μᾶλλον παράνομοι*). Rupert, nicht sinnlos: *mirantibus ipsis quomodo literas sciret, miratur ipse, quomodo nemo ex illis legem faceret, cum acceperunt.*

2) Ohne dass jedoch eine solche jüdische Zwischenrede den Gegenstand der Rede Jesu erst herbeigeführt hätte, wie z. B. Kühnoel annimmt, dass die Juden ihm jenes Werk vorgeworfen hätten.

3) Dass etwa dazwischen ein neuer Auftritt ähnlicher Art (Sabbatsverletzung und jüdische Drohungen) vorgekommen wären; worauf sich dann auch das ἓν ἔργον V. 21 bezöge (Olsh.).

Sinne zu fassen; der Vorwurf des Gesetzwidrigen im jüdischen Leben überhaupt würde etwas fern liegen. Auch kann derselbe nicht nach 5, 45 ff. genommen werden: als Ungläubige wären sie auch unmosaisch gesinnt. Vielmehr ist eben *das* gemeint, dass sie den Unschuldigen, oder auch den Sprecher Gottes verfolgten (vgl. 51. 8, 37. 39 f. AG. 7, 52 f.). Das Verbot des *Tödtens* überhaupt, worauf Viele die Worte bezogen haben [1]), galt weder als *Moses* Gebot, noch sollte es *unbedingt* gelten: es gab ja im Gesetze mancherlei gerechte Tödtung [2]).

V. 20 spricht das *Volk* (ob nun gerade galiläisches oder doch fremdes, oder, wie gewöhnlich bei Joh., Volksmenschen überhaupt): also ist es nicht verstellterweise [3]) gesprochen. *Δαιμόνιον ἔχειν* (8, 48. 10, 20) hier, verworren sprechen aus Trübsinn. Diese drohende Rede aber V. 21—24 ist, als Fortsetzung der von V. 19, zu den *Ἰουδαίοις* gesprochen: das *αὐτοῖς* also in freierer Bedeutung gebraucht (s. bei 8, 12). Beim wesentlichen Ueberschreiten des Gesetzes (V. 19) sollen sie nicht einmal consequent sein im Halten des Unwesentlichen. *Ἓν ἔργον ἐποίησα* — die Heilung am Sabbat beim früheren Aufenthalte zu Jerusalem, auf welche ja die Judenverfolgung zurückgeführt wurde 5, 16. Es liegt nichts so Unwahrscheinliches darin, dass Jesus denselben Zuhörerkreis hier voraussetzen soll. Das *ἓν* steht nicht in Beziehung auf *πάντες* [4]), sondern der Sinn ist (die Sätze sind in

1) Es ist die übereinstimmende Erklärung der alten Kirche. Nonnus: *θεσμόν — φόνου ποιήτορα φωτῶν* — Neuerlich Paulus.

2) Rupert: *non ait enunciando — interdum quippe licebat et justum erat interfici — sed ait interrogando quid me quaeritis interficere?* (Er legt den Ton auf das, Mich).

Ganz fremd würde die Erwähnung des *Sabbats*gebotes sein, welches z. B. Kühnoel, Olsh., Klee in der St. finden: „sie selbst hielten ja den Sabbat nicht."

3) Als Verstellung und Falle nahm es die alte Kirche.

4) Gewiss auch steht das *ἓν ἔργον* nicht (so Tholuck, Olsh.) den vielen jüdischen Sabbatsverletzungen entgegen.

nachlässiger Rede unverbunden), unter Allem, was er gethan, gesetzgemäss nämlich, hielten die Juden nur das *Eine* fest, weil es gerade zweideutig schien. *θαυμάζειν* hat den Sinn von *σκανδαλίζεσθαι* 6, 61 (es entspricht dem *χολᾶν* V. 23). Ohne Zweifel gehört *διὰ τοῦτο* zum *θαυμάζετε* [1]). Die ältere Beziehung des *διὰ τοῦτο* auf das Folgende [2]) könnte wohl dem freieren Gebrauche des *διὰ τοῦτο* [3]) angemessen sein, oder zu suppliren: darum denn sage ich euch u. s. w. [4]), aber es stünde hier doch ganz müssig. Vielmehr, mit dem Vorstehenden verbunden, wird durch das *τοῦτο* das *ἓν* gehoben.

„Ihr selbst ordnet die Sabbatsfeier der Beschneidung unter, einer ausserwesentlichen Sache, und tadelt den, welcher den Sabbat nicht achtet um ein *Menschenleben* zu retten.“ Die Anordnung hat also bei den Juden damals schon bestanden, dass die Beschneidung *unbedingt* am 8. Tage geschehen solle, den Sabbat nicht ausgenommen [5]). Die Stelle hat etwas Auffallendes in der Herabsetzung der Beschneidung, als blosser Gesetzesform, als Unwesentlichen, und nicht einmal von Moses Eingeführten, sondern durch

1) Die Verbindung des *θαυμάζειν* mit *διά*, nicht *ἐπί*, von Fritzsche besprochen zu Mark. 6, 6 (p. 205 f.). *Θαυμάζειν* hat in ihr eine mehr innerliche Bedeutung.

2) In der alten Kirche zieht nur Theophylaktus die Worte *διὰ τοῦτο* zum Vorigen (*θαυμ. διὰ τοῦτο, ἀντὶ τοῦ ταράσσεσθε* u. s. w.). Nonnus übersetzt, als lese er sie *zweimal*: *καὶ εὐσεβέος χάριν ἔργον — οὐ χάριν* u. s. w. Beza führte jene Verbindung in die neue Auslegung ein. Die ältere Fassung wird von D. Schulz aus dem beständigen Voranstellen des *διὰ τοῦτο* vertheidigt, wie es sich bei Joh. finde. Von Matthäi, indem er die Worte deutet: *διὰ τοῦτο — ἵνα περιτέμνητε —*.

3) Euth.: *τὸ διὰ τ. ἁπλῶς κεῖται κατὰ συνήθειαν ἑβραϊκήν*. Nur nicht mit L. de Dieu u. A. *διὰ τοῦτο* etc. für *ὅτι* etc. — *περιτέμνετε* genommen.

4) So Grotius — unter uns auch Winer und Tholuck.

5) Vgl. Lightf. Sammlungen zu dem rabbinischen Spruche: *circumcisio pellit Sabbatum*.

Tradition der Väter. Aber die Zuversicht, mit welcher der Evangelist Jesum vor den Juden sprechen lässt, deutet vielleicht darauf hin, dass es damals schon auch im Judenthum Parteilehren dieser Art gab. Und allerdings gab ja schon die jüdische *Geburt* die Rechte des Judenthums: höhere Wirkungen aber legte man nie der Beschneidung bei, wie man es wohl mit dem Pascha als *Opfer* zu thun pflegte. Hier kam der Gegensatz vom Sabbat hinzu, diesem urheiligen Institut [1]).

„Moses hat euch die Beschneidung gegeben.“ Das Folgende bis *πατέρων* verbessernd (6, 46): es sei nur ein beibehaltener Ritus der Urzeit gewesen (Gen. 17, 10—14. 21, 4. 2 Mos. 12, 44—49. 3 Mos. 12, 3) [2]). „Und auch am Sabbat beschneidet ihr.“

Der, so verschieden aufgefasste, Gegensatz V. 23 hat seine Spitze nicht im *λαμβάνει ἄνθρωπος* und *ὅλον ἄνθρωπον*, sondern im *ἵνα μὴ λυθῇ ὁ νο. Μω.*, und *ἄνθρωπον ὑγιῆ ἐποίησα* [3]). *Jenes* geschieht gleich-

1) Rupert: *antiquior sabbati quam circumcisionis causa, et circumcisio quidem ex patribus, sabbatum vero ex Deo.*

2) Wie hier, erklärt im Wesentlichen auch Paulus. Viele haben die Parenthese zu Ehren der Beschneidung gedeutet, so Lampe (es sei ein leiser Tadel der Ueberschätzung von Moses), Lücke, Olsh., Meyer. Dabei das *καὶ ἐν σαββ.* — demgemäss — Nicht aber die Alten, z. B. Chrysostomus, von Tholuck dafür erwähnt (*καίτοι*, sagt er, *οὐκ ἔστι τοῦ νόμου ἀλλὰ τῶν πατέρων*, auch Theoph. so. Euth.: *καὶ ὅμως ἐπείςακτον δοκοῦν*). Würde man mit Bengel annehmen: *amplificatur dignitas circumcisionis respectu sabbati* — so würde ja kein Tadel für die Juden übrig bleiben. De Wette (auch Grotius) scheint dem Zwischensatze nur historische Bedeutuug beizulegen, „um ein Misverständniss zu verhüten.“

Cyrill (4, 5 e.) scheint einen Gegensatz der Gedanken anzunehmen: Moses den *Vätern* folgend, ich dem *Vater*.

3) Im Allgemeinen war dieses die älteste Auslegung. Doch Theodor v. Heraklea und Nonnus (*ἐμῷ μύθῳ ζωγρήσας — καὶ οὐ τμητῆρι σιδήρῳ*) finden den Gegensatz im äusserl. Werk (*σιδήρῳ*) und im Worte. Das *ἐν σαββάτῳ* V. 23 lässt Nonnus ganz weg. Eine andere Deutung, nach welcher Verwunden und Heilen den Vergleichpunct ausmachen sollen, hat Theophyl. (*ὀδύνην*

sam um eines äusserlichen Interesse willen, des Interesse des Gesetzes: *dieses* für den Menschen selbst und ganz und gar. *Oder* auch: indem man *jenes* thut; hält, übt man eine Form [1]), indem *dieses*, übt man eine Menschenpflicht. Wir ziehen das Erste vor. „Empfängt der Mensch am Sabbat die Beschneidung, nur, damit das Gesetz bestehe“ natürlich das Beschneidungsgesetz. (Ganz unstatthaft ist die Erklärung: so, dass doch das *Sabbats*gesetz dabei bestehe [2]), sowohl Ausdruck als Sinn ist unpassend.) Ἐμοὶ χολᾶτε als Frage zu nehmen: wie könnt ihr mir zürnen, dass ich einen Menschen ganz (ὅλον mehr zum Prädicat zu ziehen [3])) gesund gemacht habe am Sabbat?“

Wenn die Bedeutung in das ὅλον gelegt wurde: Beschneidung — ein ganzer Mensch — dann wird entweder darin eine Anspielung gefunden auf den ärztlichen Nutzen der Beschneidung [4]) (aber dieses, wäre es auch nicht eine zu geringfügige Sache, lag wenigstens nicht in der Volksmeinung, mit welcher es doch Christus hier zu thun hat) oder beim ὅλον an die

ἐμποιοῦσα), auch Lightf., und sie ist neuerlich von Kling wiederholt worden (Th. St. u. Kr. 1836. 157 f.) und von Tholuck gebilligt.

1) Aehnlich Augustinus: *signaculum salutis — salus.*

2) Bengel, Semler, Paulus, Kühnoel, Klee. — Cyrill (und er giebt dieses ausdrücklich als die rechte Interpunction) verbindet ἵνα — Μωϋσέως mit ἐμοὶ χολᾶτε.

3) Χωλόν statt ὅλον ist eine merkwürdig unglückliche Conjectur gewesen.

4) Auch Lücke ist dieser (von Wetstein vorn. begünstigten) Auffassung nicht abgeneigt. Eher würden wir es dann mit de Wette fassen (Aehnliches hat Luther): — „rein und gleichsam heil macht.“ Einige (schon Cyrillus: dann Lampe, auch Kühnoel zum Theile, Meyer) legen nach dieser Deutung den Vergleichungspunct in die *Heilung* der Beschneidung am Sabbat (Cyr.: ἦν ἀνάγκη καὶ θεραπεύεσθαι); aber, wenn auch Beides, Beschn. und Heilung, bei den jüdischen Meistern unter Eine Beurtheilung fiel, so würde doch hier gewiss die Heilung genannt worden sein: das aber, was für die Heilung zugleich *mit* der Beschneidung geschahe, gab keinen Gegensatz zum ὑγιῆ ποιεῖν.

Heilung von Seele und Leib gedacht [1]) (aber die Seelenheilung würde man lediglich in die Stelle hereintragen: die Erzählung giebt nur eine schwache Spur eines sittlichen Einwirkens auf jene Menschen: 5, 14).

V. 24 könnte ein matter Beisatz scheinen, wenn man nicht in ihm einen Gedanken des Gesetzes [2]) annehmen wollte, welches auch als Erinnerung an etwas Wichtigeres und Wesentliches dem leeren Gesetzesdienste entgegengehalten wird, ähnlich wie V. 19. (vgl. Matth. 12, 7). Gerechtigkeit, Wahrheit wolle das Gesetz [3]). „Urtheilt nicht nach Schein, sondern haltet gerechtes Gericht“ [4]).

V. 25—27 Volksurtheile über ihn — *Ἱεροσολυμῖται* werden diese Menschen genannt: wahrscheinlich verschieden von den *ὄχλοις* im Vorigen (denn sie wissen um die Verfolgungen der Oberen, jene V. 20 nicht), aber sie zeigen sich unterrichtet und selbstständig gegen ihre Oberen.

„Sie wollen ihn tödten: und doch spricht er öffentlich (*παῤῥ.* V. 13), und sie sagen ihm Nichts.“ Nicht

1) Euth., Bengel, Olshausen. Umgekehrt Rupert: *circ. interiorem hominem sanat in his qui causam tenuit, cujus circumcisio signum est: exteriorem potius laedit et dolore afficit.* Und Chrysostomus schon deutet auf diese Auffassung hin, indem er sich der Stelle Gen. 17, 14 erinnert, dass die *Seele* des Unbeschnittenen ausgerottet werden solle.

2) Nicht gerade eine *Gesetzesstelle* (etwa 3 Mos. 19, 15 und 5, 1, 17. 16, 18 f. Vgl. Ps. 82. Zach. 7, 9: denn diese Stt. haben einen beschränkteren Sinn): aber Gerechtigkeit ist ja die Idee des ganzen Mosaismus. Die Bemerkung Bengel's, dass am Sabbat in der Skenopegie *Kohelet* gelesen worden sei, in welchem so viel stehe von dem wahren Richten: setzt Viel voraus, und hat viel Künstliches.

3) Die alte Kirche findet, auch Rupert noch, in den Worten ein bescheidenes Unterordnen von sich unter Moses. Sie sollen doch auch der anscheinend geringeren Erscheinung gestatten, was *Moses* eingeführt habe.

4) *Ὄψις* der Anschein der Sache, nicht, der Anblick derselben. *Κατ' ὄψιν* ist im Sinne gleich dem *κατὰ σάρκα* 8, 15 (vgl. *κατὰ δόξαν κρίνειν* Jes. 11, 3).

einmal Tadel, Verbot [1]): also werden sie ihn doch noch weniger tödten wollen. Es ist möglich, dass die folgenden Reden, V. 26 und 27, *Verschiedenen* beigelegt werden: aber nöthig ist es nicht. Es ist diesen Menschen Alles in dem Benehmen der Oberen sonderbar, verwunderungswerth. Vielleicht gar seien „diese Oberen bekehrt.“ *Οἱ ἄρχοντες* steht hier deutlich an der Stelle von *οἱ Ἰουδαῖοι* in der vorigen Erzählung. Das zweite *ἀληθῶς* nach *οὗτός ἐστι*, von der N. Kr. hinweggenommen, ist doch wohl eher als den Satz überladend herausgenommen worden [2]) (Joh. liebt dieses *ἀληθῶς εἶναι* 40. 4, 42. 6, 14) [3]). „Doch diesen kennen wir, woher er sei“ (19, 9, nicht wie 9, 29 f., wo es eine geistigere Bedeutung hat). Dieses ist nicht verächtlich gemeint, wie der Gegensatz zeigt: aber es bedeutet zugleich Abkunft und Geburtsort [4]). „Aber wenn der Christus kommen wird, weiss Niemand von wannen er sei.“

Diese Volksmeinung steht hier ganz eigenthümlich, auch etwas dunkel, da: jedenfalls giebt sie etwas Anderes über die Erscheinung des Messias, als V. 42 ausgesprochen wird. Die Vorstellung ist wohl: der Messias werde *plötzlich* hervortreten, wiewohl doch als *menschliche* Erscheinung (also nicht als der Menschensohn, bei Daniel, mit den Wolken). Lag nun entweder eine gewöhnliche Meinung der Menschen zum Grunde, darüber, wie ausserordentliche Gestalten auftreten müssten, oder eine Deutung gewisser prophetischer Stellen, etwa Jes. 53, 8 (nach der Erklärung: *τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται;*) oder auch

1) Grotius: *ne docere quidem vetatur.*

2) So spricht auch Gersdorf für dasselbe, Beitrr. 477. Daher denn auch das erste *ἀληθῶς* bisweilen, aber schon beim Syrer, gefehlt hat; Nonnus hat beide *ἀληθῶς* nicht.

3) *Ἀληθῶς γνῶναι* 17, 8.

4) Euth. lässt die Wahl zwischen der Erklärung von *τόπος κ. πατρίς* oder *γένος κ. πατήρ.*

Mich. 5, 2 (ἔξοδος αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς, ἐξ ἡμερῶν αἰῶνος). Nicht her gehört der oben S. 58 aus Justinus erwähnte Judenglaube [1]), auch nicht das ἀγενεαλόγητος Hebr. 7, 3 (ob. S. 250) [2]). Aber Aehnliches erscheint sonst in jüdischen Meinungen [3]): freilich in einer etwas vieldeutigen Lehrform, vom Sichverbergen des Messias [4]).

Auch V. 28—36 führt wechselnde Scenen vor. Die nächste Rede, V. 28. 29, scheint vom Ev. (der Art nach wie er sie einführt) [5]) nicht in denselben Moment mit dem Vorigen gesetzt zu werden, wiewohl sie in Beziehung steht auf das Wort V. 27: *τοῦτον οἴδαμεν πόθεν ἐστίν.* Die gesuchte Gleichmässigkeit der Form (*οἴδατε — οὐκ οἶδ. — οἶδα*) hat den Gedanken etwas verhüllt. Es ist der gewöhnliche bei Johannes: sie seien unvermögend, sein inneres Wesen zu erkennen, weil sich ihnen das Göttliche verschlossen habe.

Ἔκραξε (bei 1, 15) 37. 12, 44. Er sprach es offen, lebendig aus. *Ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων*, also mitten im Volke. *Κἀμὲ οἴδατε καὶ οἶδ. πόθεν εἰμί* — ob als Frage [6]) genommen oder nicht, und wie die Worte

1) Von Lücke und Tholuck verglichen. Aber diese Stellen gehen nicht auf die *Person* des Messias (von welcher man immer wissen konnte, woher sie wäre), sondern nur auf seine *Messianität.*

2) Die Stelle wendet nur Melchisedek's Eigenschaft an, und die Prädicate gehören der übermenschlichen Natur Christi. Lücke: „tieferen Inhalts, aber wohl nicht ohne Analogie mit der bezeichneten Volksvorstellung."

3) Eine andere ähnliche Vorstellung kann also allerdings auch Marcion in dem berühmten Anfange seines Evangelium gehabt haben, an welchen de Wette erinnert.

4) Vgl. Lightf. u. Wetstein zu d. St. Wie die rabb. Stellen zeigen, so lag auch hierbei vornehml. der Parallelismus des Messias mit *Moses* zum Grunde.

5) Wiewohl das, *ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων*, auch nur auf das, *εἰς τὸ ἱερὸν καὶ ἐδίδασκε* V. 14, zurückweisen kann.

6) Als Frage (doch darf nicht in das *καί* diese Bedeutung gelegt werden) Grotius, Lampe, Kühnoel.

auch verstanden werden, sie sind mit Ironie gesprochen [1]), daher mit dem Gegentheile 8, 14. 19 von gleicher Bedeutung [2]): „Ihr *meint* mich zu kennen, oder, ihr kennt *Etwas* von mir, aber nicht das Wesentliche" [3]). Nur nicht: ihr vermöchtet wohl zu erkennen [4]): denn soviel konnte Jesus den Juden nicht einräumen. „Nun denn ich bin von Gott gesendet (*ἀπ' ἐμ. οὐκ ἐλ.*): er offenbart mir das Seine (*ἀληθινός ἐστι* — das Erstere entspricht dem *πόθεν*, das zweite dem *ἐμὲ οἴδατε* [5]) —; ich habe das sichere Bewusstsein hiervon (*ἐγὼ οἶδα αὐτόν* u. s. w. V. 29); aber Er ist euch fremd (*ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε*)" 8, 26 und wieder 55 findet sich ähnliches Einzelne dieser Stelle. *Ἀπ' ἐμ. οὐκ ἐλ.*: das, nicht von sich, und im Folgenden, *παρ' αὐτοῦ* (6, 46) und, was im *πέμψας* und *ἀπέστειλε* liegt (6, 51) — dieses sind bei Johannes Alles dieselben Begriffe: weder metaphysisch, noch in der

1) Gegen die ironische Fassung (die gewöhnliche seit Calvin, schon bei Flacius) erklären sich Meyer und de Wette.

2) Aus der richtigen Auffassung der Stelle ging (wie Grotius schon bemerkt hat) die altlat. Schreibart (schon bei Tertull. Prax. 22) hervor: *neque me scitis* — wozu bei Hilarius noch *οὐδὲ οἴδατε* hinzugekommen ist. Die Weglassung des *καὶ οἴδατε* (auch schon bei Tertull., aber auch einigemale bei Orig.) hatte, wie Lücke bemerkt, nur die Absicht zum Grunde, die Rede den Worten V. 27 *τοῦτον οἴδαμεν πόθεν ἐστί* — ganz gleich zu machen.

3) Das Zweite kirchlich gewöhnlich so ausgeführt: den Menschen kennt ihr, nicht den Gott.

4) So, dass ihnen das Nicht*wollen* vorgeworfen würde, fassen es alle Griechen: sie *könnten* begreifen aus den Weissagungen (so die Meisten) oder aus der Betrachtung Jesu (Vf. der quaestt. et respp. ad orth. 140). Auch Nonnus: *ἴστε — καὶ εἰ τόδε κεύθετε σιγῇ.* Doch findet sich bei diesem nicht die Verbindung des *καὶ ἀπ' ἐμ. οὐκ ἐλ.* mit *οἴδατε ὅτι* — welche die Griechen sonst haben. Die Worte, *ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδ.* lässt Nonnus hinweg.

5) Luther scheint die Worte: *ἀλλ' ἐστ. — ἀλ. οπ. με* wie wir genommen zu haben. U. A.: „mein Amt und Werk, das ich führe, ist die Wahrheit: denn ich kenne es —."

blossen Vorstellung des Sendens aufzufassen. Ἀληθινός steht hier gewiss in der Bedeutung, wahrhaft (der von 8, 26 ἀληθής) [1]. Es ist dieses auch hier die altgewöhnliche Uebersetzung [2]. Die Erklärung: in Wahrheit seiend [3] — könnte, wenn man nicht ihren Sinn umbilden wollte (so dass das Wort den Zuverlässigen bedeutete), nicht in den Sinn der Stelle passen, denn dieser liegt in *seiner*, Christi, Beglaubigung, nicht im Namen und Wesen Gottes [4].

Das Nichtkennen Gottes bei den Juden bedeutet nicht sowohl die Unkenntniss der göttlichen Dinge an sich, als, dass sie das Göttliche nicht erkennten, schauten da, wo es *erscheint*. (Anders bei Paulus das Nichtkennen Gottes, als *heidnisches* Prädicat, Gal. 4, 8. Eph. 2, 12. 2 Th. 1, 8). „Eben darum, weil [5] ich von ihm bin.“ Göttliche Kräfte können nicht unbewusst in dem Menschen liegen.

V. 30. Die, welche ihn hier ergreifen wollen, sind

1) 19, 35 und stehender Gebrauch des Wortes in der Apokalypse. Zu beschränkt nimmt es Lightf. im blos juridischen Sinne: glaubhaft.

2) Nonnus: ἀληθινὸς εἵνεκα πομπῆς — er verstand es, wie die anderen Griechen, von der Wahrhaftigkeit in den göttlichen Verheissungen: so dass in dem Satze eigentlich eine Versicherung über seine, *Jesu*, Person liegen würde. Ebenso, wenn man mit Kling (schon Theophylakt und Euthymius) den Sinn so auffassen wollte: der vom Wahrhaften Gesendete muss selbst wahrhaft sein. Umgekehrt bezieht Calvin das ἀλ. auf die Drohungen Gottes.

3) Olshausen: wesenhaft, absolut vollkommen.

4) Lücke und Meyer deuten nach dieser Erklärung des ἀληθ. die Worte so: er ist mein ächter, wahrer Sender. (Aehnlich Grotius: *vere est pater meus.*) — De Wette: es hat mich in Wahrheit ein Anderer gesendet. So verliert aber der Satz: ἔστιν ἀλ. ὁ π. με seine Bedeutung, welche ganz nur in die letzten Worte fällt: ὃν ὑ. οὐκ οἴδατε. Auch Augustin erklärt, als stünde ἔστιν ἀληθῶς ὁ πέμψας —.

5) Durch diese Erklärung (welcher die Interpunction αὐτόν, ὅτι [nicht αὐτόν· ὅτι] günstiger ist: Weiss — dass er u. s. w.) wird der Sinn zu sehr beschränkt.

wohl auch Menschen im Volke, denen Andere eben in diesem entgegenstehen [1]). Der Grund der Erbitterung liegt ohne Zweifel im *ὃν οὐκ οἴδατε* V. 28. Dasselbe: Niemand wagte es, denn seine Zeit (13, 1. 17, 1 vgl. bei 6) [2]) war noch nicht da — wiederholt sich 8, 20. Gewiss ist eine Verhinderung gemeint durch die göttliche Macht [3]): Verhinderung, äusserliche, durch die Umstände oder durch eine Ahndung, ein Schrecken, welcher ihn umgeben hätte [4]). Wieder dann V. 31 Messiasglaube um der Wunder willen (2, 23), doch mehr negativ ausgesprochen [5]): Mehr darf, würde auch der *Messias* nicht thun.

V. 32. Phärisäer und Hohepriester auch 18, 3, die Letzteren (vgl. 48) nicht auch als Mitglieder des Synedrium genannt. Die Phärisäer sind bei Joh. (vgl. den vorhergeh. Satz) die *geistlichen* Oberen des Volks [6]). V. 33. *Αὐτοῖς* nach *εἶπεν οὖν* ist kritisch zweifelhaft. Und zu jenen *Dienern* ist das Folgende natürlich nicht gesprochen worden. Aber das *αὐτοῖς* steht in diesem Ev. oft unbestimmt (vgl. bei 16).

Der Sinn der beiden Verse: sie werden ihren Zweck mit ihm erreichen, aber ihn dereinst zurückwünschen. — Das Wort, Matth. 23, 37—39, ist von ganz gleichem Sinne.

1) Will man nicht an die *Oberen* in der Weise denken, dass sie *selbst* ihn, als Lästerungredenden, *sofort*, wie in einem Acte des heiligen Eifers, hätten ergreifen wollen. Lücke bemerkt, dass für diese Auslegung die Lachmannische (Tischend.) Lesart: *ἐκ τοῦ ὄχλου δὲ πολλοὶ* u. s. w. günstiger sei.

2) *Φοίνιος ὥρα* Nonnus.

3) Daher diese Erzählung auch nicht mit dem Glauben *Vieler* V. 31 zusammenhängt (Lücke).

4) Die alte Kirche gewöhnlich wie Euthymius: — *ὑπὸ τῆς ἐνούσης αὐτῷ θείας δυνάμεως*.

5) Euth.: *οὐκ ἐπίστευσαν βεβαίως ἀλλ' ἀμφιβόλως*.

6) Lampe: *fax et tuba erant Pharisaei.* —

Γογγύζειν hat gewiss auch hier die gewöhnliche, schlimme Bedeutung: die Rede war ja gegen die Oberen gerichtet. *Μεμφομένην ἀχάλινον ἰωήν* und dann *φθονερός*, Nonnus.

„Nur noch kurze Zeit bin ich unter euch, und ich gehe zurück zu dem, der mich gesendet hat“ (bei 6, 62). Der Tod, ihm durch Menschen gegeben, aber doch nur göttliche Bestimmung, Gottes Rath (AG. 4, 27 f.), und ebendarum zu seiner Verherrlichung. „Ihr werdet mich suchen und nicht finden:“ dieses wiederholt 8, 21. 13, 33. Das Suchen ist hier ein anderes als V. 11, hier ein sehnsuchtsvolles (vgl. 19, 37) [1]). Es ist nicht anzunehmen, dass durch das Suchen nur das Nichtfinden hervorgehoben werden solle, wo dann der Sinn eigentlich der wäre: auch bei allem Suchen würdet ihr mich nicht finden [2]). Schon das δύνασθε im Folg. zeigt, dass das Suchen seine ganze Bedeutung haben soll. „Wo ich sein werde, da könnt ihr nicht hinkommen.“ Das ὅπου εἰμὶ ἐγώ stehende Formel vom übersinnlichen Leben Christi: 12, 26. 14, 3. 17, 24: wie im ὤν (1, 18. 3, 13) liegt hier, wo es von der Zukunft gesagt wird, der Begriff eines *wesentlichen*, höheren Daseins darin [3]).

1) Wenige nur dachten hier an ein *feindliches* Suchen: unter ihnen Rupert, doch fast allegorisirend: *tunc majori quam nunc invidia quaeretis me, cupientes nomen meum exstinguere, sed frustra.*

Die gewöhnliche Erklärung ist die von einer *Sehnsucht aus Elend*, (wofür freilich 13, 33 nicht passen würde). Aber man hat dann dieses Elend in mannichfacher Weise aufgefasst, als äusserliches oder innerliches: und dem gemäss das Verlangen, höher, freier, oder geringer, selbstsüchtig. Endlich hat man unter *Ihm* entweder die Person Christi, oder den Messias (so auch Luther) verstanden.

2) So (mit Vergl. Ps. 10, 15. 37, 10. Jes. 41, 12) de Wette nach Grotius.

3) Für εἶμι hier und V. 36 (nach H. Stephanus Vermuthung, Beza, Casaub., L. de Dieu, Bengel, auch zu Chrys. de sac. p. 612 und Wakefield S. crit. 2. 34: „*quod nostros latuit interpretes*“) werden in den kritischen Ausgaben nicht angemessen viele alte Ueberss. (auch Nonnus hat ὁδεύσω) aufgeführt, welche nur einen volksmässigen Gebrauch des εἶμι im Sinne hatten. Theophylakt citirt zweimal ὑπάγω statt εἰμί, wahrsch. durch einen Gedächtnissfehler.

Sie sollen nicht dahin gelangen: schon dass dieselbe Formel 13, 33 zu den Jüngern gesprochen wurde, beweist, dass sie nicht die Vorstellung von ewiger Scheidung der Lauteren und Unlauteren aussprechen soll [1]): im Gegentheil, was die Jünger anlangt, lässt Johannes Christum 14, 2 und Cap. 1 die ewige Vereinigung mit ihnen fordern. Sondern: *suchend*, auf Erden suchend, werden sie nicht dahingelangen. Er im seligen Leben, ist nicht zu erreichen, von ihrem Verlangen, wie von ihrem Hasse.

Die Juden legen Beidem denselben Sinn unter: den, dass sie nicht dahin kommen könnten, und, dass sie ihn nicht finden würden — bei Jesus war das Zweite die Steigerung des Ersten gewesen: „nicht einmal dahin gelangen." Aber sie beziehen Beides auf räumliche Entfernung aus dem Vaterlande, dahin, wohin *sie* nicht kommen möchten, in das heidnische Land, wenigstens zu den *Juden* in demselben. Sie würden auf diese Deutung wohl nicht gekommen sein, hätten sie nicht in den Reden Jesu die freiere Lehrart gefunden, welche den hellenistischen Juden angehörte. Eine Verachtung jener Juden liegt gerade nicht in den Worten [2]), nur der Abscheu vor dem heidnischen Land. Eine andere Deutung derselben Worte 8, 22.

„Wohin wohl — etwa in die *διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων*, und die Hellenen lehren?" Hellenen sind beidemale ohne Zweifel dieselben, und wenn also im zweiten Satze nicht Heiden zu verstehen sind (deren Unterweisung doch eine den Juden zu weit liegende Vorstellung sein würde), so bedeutet die *διασπορὰ τῶν Ἑ.* [3])

1) Lampe: *Judaeis absolute sequela denegata est.*

2) Das Vorurtheil der Palästinenser gegen die Hellenisten ist übrigens aus zwei jüdischen Stellen bei Lightf. nachgewiesen worden.

3) *Διασπορά*, aus Deut. 28, 25. 30, 4, das gangbare Wort für die Juden in der Zerstreuung (Jak. 1, 1. 1 Petr. 1, 1). Die griech. Väter kannten diese Bedeutung des *διασπορά*

die Juden in der Zerstreuung, und Hellenen sind daher die sonst sogenannten Hellenisten (AG. 6, 1. 9, 29) [1]). — Dabei räumen diese Juden V. 36 noch andere Deutungen als mögliche ein, wie ja eine solche unten erzählt wird: „oder was bedeutet dieses Wort sonst —“?

Neue Scenen des Zwiespaltes im Volke, und zwischen ihm und den Oberen, durch andere Reden Jesu herbeigeführt. Auch die Verse 37. 38 [2]) sollen wohl nur den Grundstoff, das Thema einer Rede wiedergeben. Auf das *Volk* hätten diese wenigen Sätze noch nicht solchen Eindruck machen können, wie das Folgende (V. 40) berichtet [3]).

„Am letzten, dem hohen Tage des Festes“: es hat in jeder Hinsicht nur eine untergeordnete Bedeutung, ob wir diesen Tag für den siebenten des Festes, oder für den folgenden Sabbat halten. Indessen die zweite Annahme ist unbedingt die wahrscheinlichere [4]). *Εἱστήκει καὶ ἔκραξε*, stellte sich lehrend un-

nicht. Nonnus: *Εἰς ἄστεα γείτονα* — *ἦχι πανελλήνων σποράδες στίχες* — man weiss nicht, was er sich dabei gedacht haben mag. Cyrill, Chrys. und die Folgg. verstehen die überhaupt zerstreuten Heiden (*διὰ τὸ διεσπάρθαι πανταχοῦ*).

1) Dem gewöhnlichen Sprachgebrauche gemäss mit den Namen Hellenen und Hellenisten (zweifelhaft ist es bei Joh. 12, 20) und wie in der Formel, *διασπορὰ Πόντου* u. s. w. 1 Petr. 1, 1, nehmen die Alten und die meisten Neuen beidemale das *ἕλληνες* von Heiden. (*Διασπορά* müsste dann den Ort bedeuten: das Judenland unter den Heiden.) Andere, wie Kühnoel, nehmen *ἕλληνες* in *verschiedener* Bedeutung. Wie oben nach Calvin, Scaliger, Lightf. u. A. Meyer. — Wären *Heiden* zu verstehen, so hätten die Griech. KVV. wohl Recht, wenn sie annehmen, der Evangelist habe die Juden unwillkührlich eine *Weissagung* sprechen lassen.

2) 37. 38. Noesselt. Opuscc. 1. nr. 3. J. F. Flatt opuscc. n. 2.

3) Auch Lücke findet in V. 37. 38 nur Anfang und Schluss der Reden Jesu.

4) An sich würde man bei dem letzten Tage an den *siebenten* zu denken haben, denn der achte Tag gehörte nicht zum eigentlichen Feste. (Daher seiner keine Erwähnung geschieht

ter das Volk. Aber das Folgende ist eine Aufforderung, ganz wie Matth. 11, 28—30. Die Allegorie wie 4, 14: die geistige Befriedigung bei ihm soll zu einem Lebensgeiste werden, welcher durch das gesammte Dasein hin Genüge und Freude verleihe.

Da das Bild so nahe lag, und, wenigstens in diesem Ev., Jesu so geläufig ist, so braucht man bei dem Bilde (was oben schon überhaupt für diese Festreden bemerkt worden ist) keine besondere Veranlassung in den Festbräuchen anzunehmen. Hier hat sich diese Annahme seit dem 17. Jahrhundert immer allgemeiner geltend gemacht. Die Wasserausgiessung, Libation, aus Siloa [1]), welche alltäglich an diesem Feste auf dem Brandaltar geschahe, den Späteren zufolge

5 Mos. 16, 13 ff., auch 3 Mos. 23, 34—39. 4 M. 29, 35. Neh. 8, 16 wird er für sich erwähnt; und die Alex. haben das עצרת unrichtig durch *ἐξόδιον* übersetzt, Festesschluss, es ist Nichts als *πανήγυρις*, vgl. Gesen. thes. u. d. W.: nur die spätere Zeit, 2 Makk. 10, 7 — Joseph. 3, 10, 4, sprechen von *acht*tägiger Feier der Laubhütten, und der Talmud nennt den *achten* Tag den letzten Festtag ebenso wie ein Fest an sich.) Aber Johannes hat durch den Beisatz, *τῇ μεγάλῃ*, wenn es auch 19, 31 nicht *ganz* so gebraucht worden ist, wohl bemerklich machen wollen, dass er den Schluss*sabbat* meine. Nur durch die Schwierigkeit mit dem Wasserausgiessen wurde die Sache streitig: daher die Meinung vom 7. Tage bei den kirchlichen Ausll. 17. und 18. Jahrh. die gangbare und anerkannte war. Neuerl. spricht vornehmlich nur Paulus für den 7. Tag.

Andere Erkll. des *μεγάλη* (z. B. die durch den Talmud gestützte, daraus, dass am 8. Tage für das jüd. Volk Gebet und Opfer geschehen seien, an den sieben eigentlichen für die anderen Völker wegen der 70 Opfer diese Tage hindurch) gehören nicht mehr hierher.

1) Mischna Tr. Succa c. 4 (Joma 2, 5) — und: Talmud. Bab. codex Succa ed. Fr. Bern. Dachs. Tr. ad Rh. 726. 4. Neben Lightf. und Lampe: Deyling. Obss. SS. 2. obs. 31. Meuschen N. T. ex Talm. ill. p. 153 ss.

Die Deutung Olshausen's, welche Tholuck billigt, dass Chr. sich und die Gläubigen mit einem Tempel vergleiche, „weil aus dem Tempelberge der Quell Siloah entströme," geht über das Wasserausgiessen zum Wasserschöpfen zurück.

mit Beziehung auf Jes. 12, 3 [1]), und unter Absingung des sogenannten grossen Hallel, also allerdings mit Hinsicht auf die Messian. Freuden: passt überdiess im Sinne nicht (Jesus spricht ja von Erquickung durch den *Trank* aus einem frischen Quell): und warum hätte diese Anwendung gerade am letzten, hohen Tage geschehen sein sollen [2]), ob nun jene Darbringung noch am achten Tage geschehen sei oder nicht [3]).

V. 38. *Πιστεύειν εἰς α.* und *ἔρχεσθαι πρ. α.* bedeutet auch hier dasselbe. *Ποταμοὶ — κοιλίας — ζῶντος* ist zu verstehen: *in* ihm werden sich aus seinem *Innersten* heraus (dieses ist *κοιλία*, hier als stärker denn *καρδία* gebraucht [4])) Ströme ergiessen lebendigen Wassers. Das heisst: sein Gemüth wird aus der Tiefe heraus unendlichfort Erquickung, Befriedigung haben. Ganz wie a. O. 4, 14. Die hier allge-

1) Immer mögen, wie de Wette u. A. annehmen, und wie das Fest ja manche freiere Formen hatte (z. B. die Fackeltänze der Priester), auch die *heidnischen* Wasserlibationen mit für diesen Brauch gewirkt haben (Lakemacher. de ritibus quibusdam Bacchicis, a Graecis ad Judd. recc. derivatis, et ab his tabernacc. festo usurpatis. Obss. philol. 1. p. 18 ss. *Kraterophorie* nennt Plutarch diesen Brauch am Laubhüttenfeste.). Doch finden sich solche Libationen schon 1 Sam. 7, 6.

2) Wenn nicht etwa (wie Lampe gegen d. j. Vitringa bemerkt) die Rede sich auf die Feier der 7 vorigen Tage hätte beziehen sollen.

3) *Dafür*, dass es auch am 8. geschehen, spricht nur die Auctorität R. Juda des Heiligen im Tr. Succa a. O. Cap. 9.

4) Diese rein hebräische Bedeutung des *κοιλία* (Meyer will die gewöhnliche, im Zusammenhange mit dem Bilde, festhalten) ist bekannt und entschieden. (Jes. 16, 11. Ps. 39, 9, von Euth. erwähnt. Sirach 51, 21.) (Wenigstens kann in keinem Falle die Deutung des trefflichen Gieseler Statt haben, Th. St. u. Kr. II. 1829. 138 f., dass, nach der Stelle, Zach. 14, 8, *κοιλία*, dem Namen, Jerusalem, dort entsprechend, vom Inneren des Tempelberges hergenommen worden sei, durch welchen, der jüdischen Tradition zufolge, die Libation in den Kidron abgeflossen sein soll. Um die, noch künstlichere, Meinung Surenhusen's anzuf. O. zu übergehen.)

meine Erklärung deutete ῥεύσουσι nach Aussen hin: sich Anderen mittheilen [1]). Aber schon jene obige Stelle entscheidet (nach ihrer richtigen Deutung) für die gegebene Erklärung [2]).

Καθὼς εἶπεν ἡ γραφή gehört gewiss zum Prädicat (ποταμοί u. s. w.), nicht zum Subject [3]). So eine Stelle findet sich nun nicht im A. T., aber von einem Apokryphon hat der Spruch schon gar nicht die Farbe: und die Meinung von verlorengegangenen kanonischen Büchern A. T. kann keine Freunde mehr haben [4]). Doch die Formel des Citirens ist ja auch ganz allgemein. Es ist die allgemeine Beziehung (vgl. 6, 45) auf Bilder in den prophetischen Schriften, welche nicht nur von Erquickung, sondern auch von Erquickung in der Messianischen Zeit, auf solche Weise gesprochen hatten: Jes. 44, 3. 55, 1. 58, 11. Ezech. 47, 1 — 12. Zach. 13, 1. 14, 8 [5]).

V. 39. Die Deutung des Evangelisten ist hier sicherer als jene 2, 21 f. [6]). Denn jenes *Bleibende* in den gläubigen Menschen, wovon Christus sprach, ist allerdings der heilige Geist der urchristlichen Sprache:

1) Luther: „Wenn gleich alle Welt vor ihm stünde, kann er Worte genug geben, damit sie Alle u. s. w." Calvin allein widerspricht: *sensus mihi simplicior videtur, quod fontem vitae ejus in se scaturientem habebit.*

2) Nonnus hat auch hier wie dort sein παλιμφυὲς ὕδωρ.

3) Zum Subject: ὁ πιστ. u. s. w. ziehen die meisten Griech. VV. die Formel (Theophyl. ausdrücklich nach γραφή· ἐνταῦθα δεῖ στίξαι), nur Cyrill, wie es scheint, nicht (ποταμοὺς τοιούτους ἐπηγγείλετο Ἡσ.) und auch Lightfoot, mit jüdischen Citaten vom Heil aus *Glauben:* die Lat. K. zum Prädicat, und Rupert citirt dazu Prov. 5, 15. 16.

4) Dergl. Annahmen b. Semler und Paulus.

5) Dieses, dass nicht blos Eine Stelle gemeint sei, hat, wie man meint, schon der Syrer angedeutet, seit Calvin, Beza und Grot. nehmen es die Meisten an: am ausführlichsten Surenhus. βιβλ. καταλλ. 353 ss.

6) Für die obige Meinung spricht auch Flatt's angef. Abh. und (gegen Lücke) Kling a. O.

der neue, unvergängliche, mächtige Geist des christlichen Lebens [1]). Es bedurfte daher für den Evangelisten keiner, diese seine Erklärung vermittelnden, Vorstellung: der etwa, dass jenem Wasserausgiessen bei den Juden eine Beziehung auf den heiligen Geist des Messianischen Reiches beigelegt worden wäre [2]). Aber auf die Bemerkung: *οὔπω* u. s. w. führte ihn ohne Zweifel der streng gefasste Futurumgebrauch in den gegebenen Worten Jesu [3]).

Τοῦτο — nicht das ganze vorige Bild, sondern das Letzte von dem frischen Quell in der Brust eines Solchen. „Vom Geiste, welchen die Gläubigen empfangen sollten. Denn (*γάρ* auf *ἔμελλον* bezogen) noch war der heilige Geist nicht, denn Jesus war noch nicht verklärt.“ Es ist der feste Gedanke des Johannes, oder vielmehr des Urchristenthums, vom *Tode* Jesu die Geistesgabe herzuleiten. Vgl. zu 6, 62 f. (Cap. 14—16). Der Satz, *οὔπω ἦν πν. ἅγιον*, wurde natürlich, als dogmatisch auffällig, gern verändert. *Statt* *ἅγιον* oder *neben* ihm wurde oft gelesen *δεδομέ-*

1) Natürlich nicht die *Lehre* Christi *und* ihre Erkenntniss. (Kühnoel.)

Auch nach der gewöhnlichen Erklärung (Kraft nach Aussen hin) hätte der Ev. den Worten keine, sowohl vom allgemeinen *Sinne* der Worte Jesu, als von dessen *eigenen* Gedanken abweichende, Deutung gegeben. Lücke: „Joh. deutet den Ausspruch nicht nach dem ersten Eindrucke und Verständnisse im Augenblicke des Hörens, sondern wie er ihn im Act des Schreibens auffasste“ — „eine epexegetisch richtige, exegetisch aber ungenaue Deutung.“ Nur, meinen wir, darf man bei der Johanneischen Geistesmittheilung nicht an die „Ausgiessung des Geistes am Pfingstfest“ denken.

2) Die gewöhnlichere rabb. Deutung jenes Brauchs war die, dass die Fruchtbarkeit des Jahres damit habe dargestellt werden sollen.

Näher gebracht wurde die Vorstellung vom h. Geiste allerdings durch die altheilige Formel von der *Ausgiessung* des Geistes Joel 3, 1. Jes. 44, 3. (AG. 10, 45. Tit. 3, 6).

3) Nur darin ändert Joh. in den Worten Jesu, dass er als Weissagung fasst, was bei Jesu *Aufforderung* gewesen war.

νον oder δοθέν, und dabei oft ἐπ' αὐτοῖς oder ἐπ' αὐτούς. Das Einfachste ist auch das äusserlich Beglaubigteste (οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα) [1]): heiliger Geist ist ja aber im Evangelium keine Substanz oder Person ausser dem Menschen, sondern er ist Kraft, Leben, inwendige Persönlichkeit [2]), und *dieses* war allerdings jetzt noch nicht da. [3]) Die Verherrlichung *beginnt* nicht nur bei Johannes mit dem Tode Jesu, sondern diese ist sie selbst (eine geistige Verklärung). Hier, wo von der Geistesgabe die Rede ist, war das Wort besonders angemessen und bedeutend.

Fortwährende Trennungen im Volk und im Synedrium. Die Menschen des Volks V. 40 [4]) finden in erhabenen *Reden* die Möglichkeit, dass Jesus der Vor-

1) So der Tischend. Text. Lachm.: πνεῦμα δεδομένον. (Im 2. Satze οὔπω statt οὐδέπω.) Die Griech. VV. geben δεδομ. (Euth.) (dieses oft b. Joh., wie D. Schulz bemerkt) oder δοθέν (Chr., Theoph.) als Erklärung, und so haben es auch wohl die Uebersetzungen, von der Syrischen an, beigesetzt. Aber in das ἅγιον legen Chrys. u. Euth. Bedeutung: vorher hätten die Jünger nur die ἐξουσία πνευμάτων ἀναθάρτων gehabt: Matth. 10, 1. — *Datus* geben auch die lat. Texte: auch der bei Augustinus; aber schon Erasmus bemerkt richtig, dass Aug. seiner Erklärung zufolge es *nicht* gelesen habe. „*Non ille non erat, sed nondum erat in iis etc.*"

Nonnus: οὔπω γὰρ βροτέῃσιν ἐνεῤῥίζωτο μενοιναῖς Χριστὸς ἄναξ γενέταο φανεὶς ἀγχίθρονος ἕδρης. Er übersetzt, als habe er gelesen: οὔπω γὰρ ἦν πνεῦμα ὁ Ἰη. ὅτι οὐδέπω ἐδοξάσθη.

2) Beza erklärt im altkirchl. Sinne diese Bedeutung des Geistes für metonymisch.

3) Die alte theologische Frage: ob nach Joh. die Anstalt des A. T. ohne den Geist gewesen sei: bedarf keiner weiteren Besprechung. Es ist nicht blos Paulinischer, sondern der allgemein apostolische Gedanke, dass die *eigentliche* Geistesmacht erst im Evangelium lebendig geworden sei, und über *Alle*. Und, dass auch im *Judenthum* die Meinung vorhanden gewesen sei, der Geist sei mit dem letzten Propheten geschieden: dieses geben die Talmudisten an (vgl. Lightf. z. d. St.) und AG. 19, 2 gehört hierher.

4) Der Text, welchen die neuere Kritik aufgestellt hat: ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν ἀκούσαντες τῶν λόγων τούτων, (s. zu 31)

läufer des Messias sei (ὁ προφήτης wie 1, 21), oder auch der Messias selbst. Der Zweifel V. 41, welcher sich im Synedrium noch erweiterter darlegt V. 52 (nicht einmal ein Prophet kann aus Galiläa stammen); es sind wohl Volksmenschen aus Jerusalem (vgl. 25), welche ihn hier aussprechen — mag zunächst seinen Grund nicht in der Verachtung der Galiläer gehabt haben: sondern es steht dem Glauben an den galil. Propheten und Messias lediglich nur das *Schriftwort* entgegen im Volke und bei den Obern. *Judäa* sei einmal das geweihte Land.

V. 42. Gewiss nach Mich. 5, 1. Matth. 2, 4 ff. [1]). Diese Erwartung, aus Geschlecht und Vaterstadt David's (ὅπου ἦν Δαβίδ, die πόλις Δ. Luk. 2, 4) müsse kommen (ἔρχεται) der Christus — steht in entschiedenem Widerspruche mit der, oben V. 27 von Anderen im Volke ausgesprochenen. Diese Unentschiedenheit, Haltungslosigkeit der Vorstellungen im Volke, wie sie geschichtlich bestanden hat, wird vom Evangelisten hier, wie überall, mit Geflissenheit und weitläuftig dargelegt.

Uebrigens erklärt sich der Evangelist nicht über diese Meinungen, und es giebt unsere Stelle also keine Anzeige, dass er die Tradition von Jesu Geburt in Bethlehem *nicht* gekannt habe.

V. 43. Ebenso vom σχίσμα, aber unter den Ἰουδαίοις 9, 16. 10, 19 [2]). Die τινές (es fehlt hier der Beisatz von dem Verhindernden, wie V. 30: aber ist ohne Zweifel hinzuzuverstehen [3])) V. 44 sind, dem ἐξ

ist, wie äusserlich am meisten beglaubigt, so auch (sowohl in der Weglassung des πολλοί, als im λόγοι) der angemessenste.

1) Wiewohl allerdings in der jüdischen Meinung schon die Abstammung von David auf Bethlehem hinführen konnte: und wirklich hat die Art, die proph. Verkündigung einzuführen, hier im 42. V. einen sehr allgemeinen Charakter.

2) Das σχίσμα im Volke bezieht sich entschieden nur auf die Person Christi, nicht auf die Messianische Vorstellung.

3) Nonnus setzt diese Rede von der Stunde, die noch nicht gekommen gewesen, hinzu.

αὐτῶν zufolge, Menschen aus dem Volke. Auch werden die ὑπηρέται (V. 32) von ihnen unterschieden. Die Erzählung scheint selbst eine Bedeutung darein zu legen, dass sich eher in Einer Partei des Volks, als unter den dafür *Abgesendeten*, Muth und Neigung gezeigt habe, Etwas gegen ihn zu unternehmen. Aber von *diesen* heisst es: das erhabene Wort [1]) (wie viel sie auch von seinem Sinne verstanden haben mögen) habe sie scheu gemacht ihn anzugreifen.

V. 47—49. Hier fordern die Obern unbedingten Glauben an ihre Auctorität: und dennoch war das Volk so rathlos unter diesen stolzen Beherrschern. „Von uns nicht, sagen die ἄρχοντες (V. 26), und von den Pharisäern nicht (vgl. bei V. 32) hat Einer an ihn geglaubt.“ Die vielgedeuteten Worte V. 49 sind gewiss nicht als allgemeiner Satz zu nehmen: bei allem Wegwerfenden, welches der Stolz der jüdischen Schulen gegen das Volk [2]) darzulegen gewohnt war, konnte doch [3]) nicht Alles unter dem *Fluch* sein, was das Gesetz nicht so kannte, wie die Meister [4]). Sondern *diejenigen* von ihnen sollten es sein, welche sich dem Glauben zuneigten (40. 41), oder auch (freier auf das Vorige bezogen), welche *selbstständig* sein wollten den

1) Die Worte, ὡς οὗτος ὁ ἄνθρωπος haben äusserlich viel gegen sich: auch ist ihre Schreibung sehr verschieden gewesen. Sie fehlen bei Lachmann (auch bei Tisch.). Indessen konnte auch dieses so ausdrückliche, οὗτος ὁ ἄνθρ., in der kirchl. Meinung leicht Zweifel gegen sich erregen.

2) „Das Volk der Erde oder des Landes“ עם הארץ — Lightf., Schöttg., Wetst. zu d. St., Wagenseil zur Sota p. 518 ff.

3) Wenigstens geschahe es gewiss *damals* noch nicht, und ähnliche Reden der späteren Rabbinen gehen nur auf die Plebejer, wenn sie sich den Meistern widersetzten. Auch der Name שקץ war noch kein ἐπάρατος, wenn sich gleich Tr. Pesachim dabei auf Deut. 27, 21 beruft, wo wirkl. vom *Fluche* steht. Die hier vielgebrauchte Parallele aus Pirke Aboth 2, 5 (das Erdenvolk ist nicht fromm) passt nur zum ὁ ὄχλ. ὁ μὴ γιν. τὸν νόμον.

4) Der Fluch des Gesetzes traf nur die *Uebertreter* des Gesetzes, Deut. 28, 15 ff.

Oberen gegenüber, und Eines oder das Andere thaten, eben weil sie das Gesetz nicht kannten. Aber *ἐπικατάρατοί* [1]) *εἰσι* ist als Prädicat zum *ὁ ὄχλος οὗτος* aufzufassen [2]). *Ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον*, Beisatz mit verächtlicher Bedeutung, oder auch erklärend, warum sie ihren heillosen Weg gingen.

Der Fluch hat im jüdischen Munde seine ganze, volle Bedeutung. Er ist also nicht blos Ausdruck des Abscheues; auch will er nicht *allein* die Ausschliessung aus der jüdischen Gemeine bedeuten, wenn gleich der Beschluss, dessen Fassung 9, 22 erwähnt wird, *jetzt* und *hier* eben gefasst sein mag [3]). Zunächst ist freilich diese Ausschliessung gemeint, aber damit hing in der Vorstellung dieser Menschen alles Wehe und alles Schrecken des Lebens zusammen. Es ist jener priesterliche Fluch, welchen sich die christliche Welt vom Judenthum her erst nach und nach anzueignen vermocht hat.

V. 50. 51. Nikodemus tritt beruhigend, vermittelnd ein. Die Erzählung hat eine Lücke: oder in dem *ἐπικατάρατοι* lag ein Verdammungsurtheil über die Person Jesu. Nikodemus Rede ist die des unbefangenen, rechtschaffenen Israeliten: *Gamaliel's* Rath, AG. 5, 34, ist bedeutender, aber weniger klar: er benimmt den Menschen das Urtheil über geistige Bewegungen, und will es auf ein Gottesgericht ankommen lassen.

1) Die alte Griech. Kirche hat entschieden *ἐπάρατοι* gelesen: dieses Wort jenem *ἐπικαταρ.* ganz gleichbedeutend: vgl. Wyttenbach z. Plutarch. mor. 2. 462 Lips.

2) Die Uebersetzung, welche mit: *ἀλλ' ὁ ὄχλος οὗτος ὁ — νόμον* — abbrechen lässt (*ἐπίστευσε* suppl. Paulus, Kühn.), und *ἐπικατ. εἰ.* als Beisatz nimmt, findet sich schon bei Nonnus: *εἰ μὴ δήμιος* u. s. w. *ἔμπλεος ἀρῆς*. Zweifelhaft ist es bei Chrys. und Euthymius, welche die Juden apostrophiren: — *ἡ μείζων κατηγορία ὑμῶν, ὅτι ὁ μὲν ὄχλος ἐπίστευσεν, ὑμεῖς δὲ ἠπιστήκατε.* Aehnlich Cyrill.

3) Also nur in den Worten: *ἐπικ. εἰσί*, liegt dieses Bannsprechen nicht. Auch das *εἰσί* passt nicht dafür.

In der Bezeichnung des Nikodemus nach den Worten *ὁ ἐλθών* — findet sich grosse Verschiedenheit [1]). Der gewöhnl. Text: *ὁ ἐλθὼν νυκτὸς πρὸς αὐτόν* hat äusserlich am wenigsten für sich. Ist *νυκτός* ächt, so hat man wohl daneben noch *πρότερον* oder *τὸ πρῶτον* zu lesen — es war dieses ja der erste Act *freieren* Hervortretens, wie es denn die Juden so nehmen V. 52. *Κρίνει* wie *ἀκούσῃ* und *γνῷ* legt dem Gesetze bei, was ihm gemäss geschehen soll. Beim *γνῷ* ist nicht *παρ᾽ αὐτοῦ* zu wiederholen, sondern es bedeutet, dass man überhaupt erfahren solle, was er thue (nicht nur Einzelnes, sondern als Lebensgeschäft) daneben, dass man ihn selbst verhört (*παρ᾽ αὐτοῦ ἀκούειν*) [2]). *Gerechtigkeit* ist die Mosaische Grundidee: aber hierher gehören die bei V. 24 erwähnten Stellen, 2 Mos. 23, 1. 5 Mos. 1, 16 f. 19, 15.

V. 52 der jüdische Vorwurf als Gegenfrage gestellt. „Bist du denn etwa auch Galiläer?" Dieses ist nicht von einer Galiläersecte zu verstehen, sondern von der Gemeinschaft mit Jesu, welche man nur bei Galiläern annehmen zu können meinte (vgl. Mark. 14, 70. Luk. 22, 59) [3]). Natürlich im Hohne, da Nikodemus Herkunft ihnen wohl bekannt war. *Ἐρεύνησον* (5, 39) *καὶ ἴδε* — durch Schriftforschung überzeuge dich.

Vielleicht kann man die Worte: *ὅτι προφήτης ἐκ τ. Γ. οὐκ ἐγήγ.* auch als gegen *Nikodemus* gesprochen nehmen im Zusammenhange mit dem eben Gesagten:

1) *Ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτόν* ist das einzige völlig Beglaubigte in dem Satze. Nach dem Gebrauche des *ἔρχεσθαι πρὸς αὐτόν* bei Johannes mag die Lachmannische Schreibung: *ὁ ἐλθ. πρ. α. πρότ.*, *ohne νυκτός*, am meisten für sich haben, wie sie auch am bedeutendsten bezeugt ist. Wie Cyrill, so hat auch wohl Nonnus so gelesen, welcher Nichts hat als *ἀγχιφανής*.

2) Denn auch beim *ἀκούσῃ παρ᾽ αὐτοῦ* ist nicht *τί ποιεῖ* zu verstehen.

3) Rupert: *cito dictus est Galilaeus eo quod homini Galilaeo favere videretur.*

μὴ καὶ σὺ ἐκ τ. Γαλ. εἶ; sofern dieser sie zurechtzuweisen gedachte. Ob aber ἐγήγερται (gew. Text) oder ἐγείρεται gelesen werde [1]): der Sinn ist wohl derselbe. Ἐγείρεται wie ἔρχεται V. 42. Aber es konnte auch leicht um der bekannten geschichtlichen Schwierigkeit in den Text kommen.

[2]) Denn aus den Stammesgebieten, welche dann die Provinz Galiläa ausmachten, war selbst Elia entsprossen (aus St. Naphthali); von Jona (2 K. 14, 23) ist dasselbe geschichtlich, von Nahum und von Hosea ist es wahrscheinlich. Aber das Judenthum dachte doch unter Galiläa ganz etwas Anderes, als bei jenen Stammesgebieten, welche überdiess im Volke ziemlich vergessen gewesen sein mögen: auch meinen diese hier gewiss nicht Propheten der *alten* Zeit, ja es kann der Sinn auch nur der sein sollen, prophetischer Geist, proph. Leben könne sich nimmer regen in Galiläa [3]). Und hat das ἐρεύνησον seine eigentliche Bedeutung, so denken sie vielleicht an die Reden der Schriftpropheten gegen das Reich Israel und dessen falsche Begeisterte. Gewiss aber ist Matth. 4, 13 ff. anderer Meinung, welcher aus proph. Stellen (Jes. 9, 1 ff.) sogar den *Messias* in Galiläa, freilich nur *auftreten* lässt. — Doch der Evangelist stellt ja überall geflissentlich die Unsicherheit und Verblendung dieser Gesetzeswächter dar [4]).

1) Ἐγείρεται von Lachmann (Tischend.) aufgenommen.

2) Auch bei diesem Anstosse trift das oft Gesagte ein, dass in solchen Erscheinungen gerade das Gegentheil von Zügen der Nichtauthentie und eines späteren oder nichtpalästinensischen Schriftstellers wahrnehmbar sei.

3) Dafür kann allerdings auch die Schreibart, ἐγείρεται, gebraucht werden.

4) Uebrigens darf man weder die *Schriftkunde* des Synedrium mit unserer historisch-kritischen Schriftkenntniss verwechseln, noch die Legenden vergessen, welche in der jüdischen Historie damals schon seit lange her den ganzen geschichtlichen Boden verstört hatten, insbesondere auch die alte Biographie.

Es folgt von V. 53 bis *Cap.* 8, 11 die berühmte, nach Aechtheit und Sinn gleich streitige, Stelle von der Ehebrecherin, welche, bei Jesu angeklagt, anscheinend von ihm freigesprochen wird.

In der Frage über die *Aechtheit* der Erzählung ist soviel gewiss: 1) die Griechische Kirche [1]) hat sie (den Handschriften zufolge, welche sie haben) vielleicht schon im 5. Jahrh. gelesen: aber berücksichtigt, commentirt erst im Mittelalter [2]), mit fortwährendem Zweifel, wiewohl immer nur historischem (weil die Väter sie nicht gekannt) [3]). Auch ist der Text der Stelle, seitdem und wo sie gelesen wurde, unendlich verschieden gewesen: man hat diese Verschiedenheit seit Griesbach auf *drei* Recensionen zurückgebracht, die im gangbaren Text, die des *D* bezeichneten Codex, und die der Masse von Handschriften [4]).

Ein bestimmtes Zeugniss gegen die Stelle aus der Griechischen Kirche liegt nicht in der Angabe Euseb. 3, 39 von Papias und dem Ev. der Hebräer, das sie eine apokryphe Erzählung gehabt haben von einem Weib, das um *vieler* Sünden willen angeklagt worden

1) Als entschieden kann man annehmen, dass die *Alexandriner* der ältesten Zeit die Perikope nicht gelesen haben. Von Clemens Alex., strom. 2, 23, p. 507, wo er von der Steinigung *beider* Ehebrecher aus dem Gesetze spricht, hat es Lücke (S. 260) bemerkt. Origenes hat sie nirgends erwähnt, auch da, wo wir seinen Commentar wieder besitzen, to. 19, 4, indem er die jüdischen Reden Cap. 7 und 8 zusammenstellt.

2) Für uns ist Euthymius der Aelteste, welcher die Stelle, jedoch schon mit Zweifeln, commentirt hat.

3) Die Angaben der Scholien in den Handschrr. und des Hieronymus, über die Anzahl der alten ἀντίγραφα, in denen sich die Erzählung *finde* und *nicht*, sind äusserst unbestimmt.

Matthaei findet in dem Uebergehen der Perikope bei den Griechischen Vätern durchaus etwas Planmässiges (2. A. p. 572), er giebt (1. A., app. 4. Th.) vornehmlich dem Chrysostomus, oder den Lectionarien, aus denen jener gepredigt, die Schuld: sie hätten die Stelle wegen V. 6 und 9 ausgelassen.

4) Einen frei eigenthümlichen Text stellt hieraus *Schulthess* zusammen, Engelh. u. Winer's krit. J. V. 3. 1826. 200 ff.

sei bei Christus (*ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ κυρίου*) — denn diese Erzählung war gewiss eine apokryphe Ausführung der Geschichte Luk. 7, 37 ff. [1]).

Auch der christliche Orient hat sie erst nach dem 5. Jahrhundert, und aus dem Abendlande, aufgenommen [2]).

2. [3]). Die *lateinische* Kirche, ihre Uebersetzungen, und was von diesen abhängig gewesen, hatte, jedoch nur seit dem 4. Jahrhundert, die Erzählung: nur Hieronymus allein mit Zweifel [4]); aber Ambrosius hält sie fest, ungeachtet der Misdeutung, welche er erwähnt, und Augustinus behauptet ausdrücklich, jedoch nur als eine Vermuthung, die Erzählung sei weggeblieben aus Furcht vor Misdeutung [5]). Aber dann ist erst mit Erasmus der Zweifel an der Stelle wieder erwacht, und im Allgemeinen, und mehr oder weniger entschieden, stehen geblieben.

3. Die Erzählung hat (was die Auslegung zu erweisen hat) nichts Unwürdiges, Unangemessenes, ja sie

1) Man wollte denn mit Hitzig annehmen (anzuf. O.), dass die Judenchristen die *μοιχεία*, bei welcher ihnen die Milde des Urtheils Jesu unbegreiflich gewesen sei, in jenen unbestimmten Ausdruck verändert hätten. Auch Lücke hält die Erzählungen für dieselben.

2) Zur Syr. Uebersetzung vgl. L. de Dieu b. d. St.

3) Sehr unbestimmt heisst es am Rande der Cord. Cat.: *omissum est passim in Graecis PP., quod in Latinis passim exstat etc.*

4) Hieron. c. Pelagg. 2, 17: *in ev. sec. Jo. in multis et Graecis et Lat. codd. invenitur de adultera muliere, quae accusata est apud dominum.*

5) Wie es in der späteren griech. Kirche auch den Armeniern vorgeworfen wird: vgl. Cotel. zu Constt. anzuf. O.

Das Lat. Mittelalter allegorisirt aus gleicher Scheu die Erzählung, vornehml. auf die Kirche aus den Heiden: neuerlich hat *Oesterlen* (Stud. d. ev. G. Würt. XI. 2. 127 ff.) die Ehebrecherin nach dem altisr. Bilde zu einer Götzendienerin umgedeutet. Jene mittelalterliche Deutung gefällt selbst Grotius nebenbei.

hat das Gepräge einer evangelischen Tradition: und *dieses* ist die einzige noch statthafte Vertheidigung der Stelle [1]). Im Zusammenhange liegt Nichts *für* sie. Denn αὐτοῖς V. 12 kann in so allgemeiner Beziehung auf das Vorhergegangene stehen, wie in der rec. 7, 33 [2]), und man kann dort nicht einmal etwas Abgerissenes finden. Im Gegentheile hat die Scene, wie sie eröffnet wird, etwas Störendes zwischen dem Vorigen und Folgenden: dieses Auseinandergehen, das Hinweggehen Jesu, wiederum sein Sitzen und Lehren, da im Vorigen und Folgenden mehr das Bild eines begeisterten Sprechers zum Volke und fortgesetzter Reden vor Augen gestellt wird. Dagegen ist es nicht ganz gegen die Johanneische Erzählungsweise (vgl. 7, 14), das Lehren Jesu zu erwähnen, ohne den Inhalt anzugeben.

4. Der Charakter der Erzählung, schon der allgemeine, Aufgeben und Lösen von *Streitfragen*, sieht mehr in die drei ersten Evangelien hinein. Die Sprache erweist sich vornehmlich der des Lukas ähnlich. Und da nun die Erzählung wirklich bisweilen nach Luk. 21, 38 gelesen worden [3]): so kann die Vermu-

1) Umgekehrt behauptet Br. Bauer (302 ff.) mit Bretschneider's Probabb. (72 ss.), zum Theile auch Weisse, die Erzählung gehöre hierher, aber sei ungeschichtlich. — Vertheidigung sowohl der Geschichte als der Authentie: nach Michaelis und Storr u. A. durch Stäudlin (Pericopae de adultera veritas et authentia defenditur. 1806. 2 Progrr.), Kühnoel (p. 411 — 432 ed. 3) und Schulthess a. O. Auch Hug: de conjugii chr. vinculo indissolubili. Freiburg. 816. 22 ss. Der Geschichte: Dieck über die Perikope von der Ehebrecherin bei Jesu, vom juristischen Standpuncte. Th. St. u. Kr. 832. 4. 791 ff. Der Authentie: Matthaei und Scholz. Für ein blosses Apokryphon, wiewohl der besseren Art, hält die Erz. Hase L. J. §. 87: auch Olshausen neigt sich zu den unbedingten Gegnern der Erzählung.

2) Ganz unhaltbar ist die Verknüpfung der Erz. mit den folgenden Reden J. vom Lichte der Welt, wie sie Schulthess gegeben hat.

3) Diejenigen Handschriften, welche die Erzählung erst von

thung [1]) nicht unglaubhaft scheinen, dass die Stelle ursprünglich dort bei Lukas gestanden habe [2]), nur mit Weglassung von 7, 53. 8, 1. 2: *hier* dann einmal eingeschaltet für den kirchlichen Gebrauch, als Beispiel zu den Worten Jesu V. 15, dass sie schlecht richteten, und Er Niemand richte; oder auch zu 7, 51, dass die Juden schnelles Aburtheilen geliebt hätten. Noch begreiflicher würde die Annahme, dass die Erzählung *Johanneisch* sei, dann sein, wenn man nach einer neuen Vermuthung [3]) dieselbe dem Markus (*Johannes* Markus) ursprünglich beilegen wollte [4]).

[5]) V. 53 geht gewiss, wenn wir auch die Stelle

8, 3 an weglassen, mögen aus derselben Annahme hervorgegangen sein. Man leitete die Erzählung mit Lukas 21, 37. 38 ein.

1) Von Knapp Comm. isag. p. 29 und D. Schulz ausgesprochen (Theol. Ann. 1820. 2. 734 ff. u. in der Ausg.) Aeusserlich Kleines, wie das, schon von Wetstein bemerkte, unjohanneisch viel wiederkehrende δέ, ist dabei von grosser Bedeutung.

2) Die Stelle Constt. apost. 2, 24, welche die Erzählung genau erwähnt, ohne Zweifel der älteste Beleg für dieselbe, führt sie nur als eine *apostolische* Tradition ein, nicht als Theil des Joh. Evangelium.

3) Von Hitzig anzuf. O.

4) Die verschiedene Stellung des Abschnittes auch im Johanneischen Evangelium, hier, oder am Schlusse (dieses vornehmlich oft), oder nach 7, 36, diese Verschiedenheit, wie sie *so* doch nirgends sonst erscheint, beweist sehr entschieden für die Unsicherheit derselben in *dieser* Schrift. Ja auch als besonderes Blatt hat sich die Stelle gefunden. Und für das nur *Traditionelle* derselben zeugt, dass wahrscheinlich der älteste hdschr. Zeuge für dieselbe der interpolationsreiche (Mark. 20, 28. Luk. 6, 5) Codex *D* ist. Beides wird auch von Paulus und Lücke ausgeführt.

5) Der Text des Cod. *D*, von Lücke u. A. vorgezogen, ist der, wie es scheint, am meisten überarbeitete. So nimmt er das ἐκπειράζοντες und ἵνα ἔχ. κατ. α. (gewöhnl. Text V. 6) sogleich in den 4. V. herauf. — Die Art des Vergehens dagegen, anfangs unbestimmt erzählt (ἐπὶ ἁμ. εἰλημμ.) wird erst in der Anklage (V. 4) bestimmt angegeben. — Die Beschreibung des Fortgehens der Juden (V. 9) ist gewählter; auch die Frage V. 10 (ποῦ

von unserem Evangelisten hier eingefügt glauben wollten, auf das Volk im Tempel, nicht auf das Synedrium, von welchem V. 45 ff. die Rede gewesen war [1]). Ἐπορ. ἕκ. εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ (nicht in ihre Heimath, sondern) in ihre Häuslichkeit, in Jerusalem. Es steht dem ἤρχετο 8, 2 entgegen. So nun auch 8, 1 von Jesus, ἐπορεύθη (und ihm gegenüber παρεγένετο). Ganz dasselbe ἐπορ. εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν Luk. 22, 39 vgl. 21, 37. Nach Matthäus 21, 17 wäre Bethanien zu verstehen, wo Jesus übernachtet habe: zweifelhaft ist es jedoch bei Lukas. Jedenfalls ist es ein ganz unjohann. Zug. Ὄρθρου V. 2 bei Lukas dort ὀρθρίζειν, und sonst das ὄρθρου (Johannes πρωΐ und πρωΐας 18, 28. 20, 1. 21, 4). Auch πᾶς ὁ λαός steht dort bei Lukas: es ist (nicht ὄχλος) ein ungenauer, übertreibender Ausdruck. Aber wie schon von Vielen bemerkt worden, in dem Zusammenhange unseres Evangelium, hier (vgl. bei 37) nach dem Schlusse des Festes, hat dieser Volkszudrang etwas Auffallendes.

V. 3. Die γραμματεῖς erscheinen hier allein bei Johannes, aber freilich findet sich bei ihm auch sonst keine Erzählung dieser Art, von Gesetzesfragen, wie sie ja eben für diese γραμματεῖς gehörten. Aber, wenn auch Abgesandte vom Synedrium, *dieses* selbst ist gewiss nicht mit der Formel gemeint. Κατειλημμένην (4. ἐπαυτοφώρῳ) — στήσαντες ἐν μέσῳ — gesetzliche Ausdrücke: das letzte wohl nicht zu verstehen: wie vor dem Richter, sondern, als der Gegenstand der Frage [2]).

V. 5. „Im Gesetze des Moses ist verordnet, dass solche gesteinigt werden sollen (λιθοβολεῖσθαι, das gewöhnliche Wort im N. T., ist die hier gangbare

εἰσιν; οὐδείς σε κατέκρινε;) ebenso hat noch Anderes mehr classischen Klang.

1) Auf die Mitglieder des Synedrium beziehen Grotius (*discessio facta est re infecta*), Lampe u. A. das ἐπορεύθη.

2) Matth. 14, 6. Mark. 3, 3. Anders bei Joh. das εἰς τὸ μέσον, 20, 19.

Lesart: bezeugter ist λιθάζεσθαι oder λιθάζειν (10, 31—33): *du* aber, was sagst du?" Läge in dieser Anrede auch eine gesetzliche Unwahrheit, so würde dieses bei Menschen dieser Art und jener Zeiten wenig ausmachen. Ueberdiess steht hier auch ausdrücklich das Unbestimmte, τὰς τοιαύτας [1]). Doch es steht mit jener Wahrheit der Stelle nicht so schlimm. Zwar wird 3 Mos. 20, 10. 5, 22, 22 nur Todesstrafe überhaupt, jedoch für *beide* Sündigenden angeordnet. Die rabbinische Annahme, dass alle unbestimmten Todesstrafen von *Erdrosselung* zu verstehen seien [2]), beruhte wohl nur darauf, dass der Talmud die Erdrosselung zur vornehmsten Todesstrafe gemacht hatte; anderwärts erklärt das Gesetz sich selbst bei unbestimmten Todesstrafen für Steinigung, 2 Mos. 31, 14. 35, 2 vgl. 4 Mos. 15, 36 — ferner steht die Steinigung für ähnliche Vergehungen gesetzlich da, 5 Mos. 22, 21. 24. Endlich wird ausser dem Gesetze wirklich Steinigung als Strafe *dieser* Vergehung genannt Ezech. 16, 38. 40 [3]). Aber, was für den *Sinn* der Frage vornehmlich bedeutend ist, *Steinigung* war die allein noch (wiewohl ungerichtlich) gangbare, *jüdische* Todesstrafe, AG. 7, 56 ff.

Nämlich die Frage bezieht sich gewiss nicht auf

1) Auf dieses τὰς τοι. bezieht sich auch Lampe, indem er hier eine gewisse Form jenes Verbrechens findet, jene, auf welcher Steinigung stand, Deut. 22.

2) Gegen diesen rabbin. Kanon Michaelis Mos. R. 5. 261 ff.

3) Freilich geschieht es dort nur in einer *Allegorie*, und *neben* dem Steinigen wird der Tod durch's *Schwert* erwähnt; daher die Auslegung Kimchi's vielen Schein hat, es sei blos eine Steinigung zum Schimpf bei der Hinrichtung gemeint: oder Jonathan's, welcher es von geschleuderten Steinen versteht. Aber in der apokr. Stelle, Susann. 45, liegt die Vorstellung von Steinigung wahrscheinlich in dem Weggeführtwerden (ἀπαγομένης αὐτῆς ἀπολέσθαι).

Die Homerische Stelle, in welcher Steinigung als die vom Ehebrecher verdiente Strafe genannt wird, Il. 3, 56 f., ist schon bei den älteren Ausll. oft erwähnt worden.

die *Rechtmässigkeit* dieser Strafbestimmung, ob sie nicht zu schwer sei *überhaupt*, *oder* in Beziehung auf andere Einrichtungen des Gesetzes oder auch auf gewisse Reden Jesu, vornehmlich über die Ehescheidung [1]). Ueber das Gesetz sich hinausstellen, reflectirend, raisonnirend: dieses war nicht jüdische Art, und *so* hätte man auch wohl Keinen *versuchen* wollen. Und jene Reden Jesu waren gewiss nicht so notorisch unter den Juden. Die Frage geht vielmehr auf die *Anwendbarkeit* jener Strafbestimmung, und sie war nicht moralisch, sondern *politisch*, *der* gleich Matth. 22, 15 ff. par. Die Todesstrafe zu vollziehen, wenn sie nach dem Gesetze gesprochen worden war, stand den Juden nicht mehr zu (8, 31): nur im Auflaufe, immerhin nach dem sogenannten *Rechte des Eifers* [2]), konnten Steinigungen erfolgen (AG. 7, 57 f. *ὥρμησαν ἐπ᾽ αὐτόν*) [3]); und so Etwas konnte hier vielleicht am leichtesten entschuldigt werden, da die Römer auf eine solche Anklage und einen solchen Spruch der Juden gewiss keine Todesstrafe verhängt haben würden, ungeachtet der bekannten Schonung der Römischen Verwaltung gegen die Rechte und Sitten der Provinzen. Also dieses war die Frage: ob Jesus für die volksmässige Vollziehung des Gesetzes stimme, wenn sie auch den fremden Machthabern misfallen würde? oder vielleicht gar ein solches Urtheil auf sich selbst nehmen wolle [4]).

1) So fasst Dieck a. O. die Erzählung. Die alte Strafe des Ehebruchs hätte bei der Beschränkung des Entlassungsrechtes für die Gatten zu hart scheinen können.

2) Richtiger das *Zeloten*recht (4 Mos. 25, 8—13) Joseph. B. J. 4, 3, 9. Die älteren Streitigkeiten über dieses *jus zeli* wurden durch H. Grotius veranlasst, J. B. et P. 3, 20.

3) Entscheidend sprechen die Stellen von Maimonides u. A. b. Wagenseil. tela i. S. 301 ss aus, dass in jenem alten heiligen Eifer das Tödten eben der, in der Joh. Erz. genannten, Verbrecher und Frauen *ἐπ᾽ αὐτοφώρῳ* rechtmässig sei.

4) Ich freue mich, in dieser Auffassung der Sache (auch in

V. 6. Πειράζειν also ganz eigentlich, und wie dort in der Frage von dem Census: es ist, verfänglich fragen, nach der Seite des Volks hin, oder nach der Römischen [1]). Und κατηγορεῖν in der bürgerlichen Bedeutung wie Luk. 23, 2. 10.

Das Schreiben auf die Erde V. 6 und 8 erregte natürlich viele Fragen [2]). Daher sich hier auch viele Zusätze und Abänderungen gefunden haben. Am wenigsten schicklich, vielmehr kleinlich und nicht einmal verständlich, ist der Beisatz bei den Lateinern, aus Hieronymus genommen, doch, soviel man weiss, nur bei V. 8: ἑνὸς ἑκάστου τὰς ἁμαρτίας — was auch die gewöhnliche *Erklärung* der Lateiner blieb [3]). Es

der Vergleichung der Erzählung von der Zinsmünze, welche indessen schon bei Grotius geschieht), nachdem ich sie längst vorgetragen, auch in m. Lehrb. d. chr. Sittenlehre S. 233 gelegentlich angedeutet habe, vollkommen zusammengetroffen zu sein mit *Hitzig:* über Joh. Markus und seine Schriften (Zürich 843) 205 ff.

Doch verwandt sind, wenigstens bringen sie die Erz. in Zusammenhang mit dem sog. Zelotenrechte, die Ansichten von Grotius, Wetstein, Hug und Kühnoel. In Einem Puncte finden wir uns mit Meyer zusammen: doch in der Hauptsache treffen wir auch mit Schulthess a. O. zusammen. Lücke findet es „bei der Kürze der Erz. und bei dem Mangel an genauer Kenntniss der damal. Criminalpraxis" unmöglich, über die Collision, in welche sie Jesum haben setzen wollen, Etwas zu bestimmen.

1) Olshausen glaubt, dass allenfalls für dieses πειράζειν die Bedeutung „gutmüthiges Erfahrenwollen" Statthaben könne: gegen den allgemeinen Sprachgebrauch mit diesem Worte (Matth. 22, 35 ist nicht dafür), auch abgesehen davon, dass alle Texte daneben das, ἵνα ἔχωσι κατηγορίαν oder des Etwas, haben.

2) Selbst Grotius: *sententiam aliquam dignam. Videtur id moris fuisse.*

3) Andere Deutungen zu übergehen (die wunderlichste die von J. D. Michaelis, es habe lediglich bedeutet: wie geschrieben steht!): zu erwähnen ist, aber als ganz unglücklich, Lightfoot's Ausl., wiederholt von Otho Lex. Rabb. unter *aqua amara.* Ein *Namen*aufschreiben nimmt selbst Hug an. Rupert meint, die Gebehrde habe bedeuten sollen: *suo spiritu vel digito scriptam legem*, also, er sei Mehr denn Moses. Jüngst hat Hitzig a. O. nach Jer. 17, 13 den Sinn hineinlegen wollen: in Vergessenheit bringen.

ist vielmehr (und solche Züge aus dem gewöhnlichen Tagesleben lieben besonders Markus und Lukas) die Gebehrde, der Anschein der Theilnahmslosigkeit: der Schein, in sich selbst gekehrt zu sein, mit sich beschäftigt [1]). So findet sich auch die Erklärung in Handschriften: *καὶ προςποιούμενος* oder *μὴ προςποιούμενος* [2]). — Also liegt in dieser Gebehrde hier V. 6 dasselbe, was die Worte sagen in jener verwandten Erzählung der Drei: *Τί με πειράζετε, ὑποκριταί;*

V. 7. „Als sie beharrten, oder in ihn drangen, sprach er sich aufrichtend: der Schuldfreie werfe den ersten Stein auf sie.“ *Ἀναμάρτητος*, wahrscheinlich mit Bedeutung: es steht wohl dem *bürgerlich* Schuldlosen entgegen, deren Gleichen diese Leute immerhin sein mochten [3]). Aber gewiss bezieht es sich nicht blos auf Vergehungen, wie die des Weibes (vgl. *ἁμαρτωλός* Luk. 7, 37). *Den ersten Stein werfen* [4]) wechselt hier ab mit *κατακρίνειν* V. 10: und bei tumultua-

1) Unter den Parallelen, welche die Ausleger nach Wetstein zusammengestellt haben, passt vornehmlich hierher das, von Menedemus erzählte, Diog. Laet. 2. 127 (*λαβὼν κάρφος διέγραφεν εἰς τὸ ἔδαφος*). Aber nicht Aristoph. Acharn. 31, wo es dem *ἀπορεῖν* an der Seite steht: auch nicht (wie schon Lücke bemerkt hat) das von Archytas, Ael. V. H. 14, 19: *ἐπέγραφε κατὰ τοῦ τοίχου*, nl. die Antwort, welche er nicht sagen wollte (*ἐφυλάττετο τὰ ἄκοσμα τῶν ὀνομάτων*). Ausserdem finden sich Parallelen bei Wetst. und Schoettg. z. d. St.

Luther: „will den Mund ihnen nicht gönnen, wendet ihn anderswohin, will sie auch nicht ansehen, noch ihnen antworten.“

2) Die Worte, verschieden gedeutet, sind ohne Zweifel so zu fassen: sich nicht anstellend, als hörte er — sich anstellend, als hörte er nicht.

Vorgetragen wird die richtige Erklärung zuerst von Euthymius: *προςεποιεῖτο π. εἰς τ. γ. καὶ μὴ προςέχειν οἷς ἔλεγον.*

3) In bürgerlicher Bedeutung *ἀναμάρτητοι* Deut. 29, 19.

4) Im *τὸν λίθον* scheint allerdings (wie Tittmann aus Markland bemerkt) ein gewisser Stein gemeint zu sein, derjenige, mit welchem das Blutgericht begann. Nach Deut. 17, 7 gehörte dieses dem *Zeugen:* eine andere jüdische Tradition giebt Wagenseil. ad Sot. p. 455.

rischen Acten wurde ja das Urtheil nur *so* gesprochen, dass man den Anfang mit der *Vollziehung* machte. *Βαλέτω*, darf es, oder möge er es.

Die Rede wird gewöhnlich nur als ausweichend genommen, oder auch als beschämend, auffordernd zur Reflexion über sich: aber sie bedeutet mehr, sie *verneint* das, was jene gefragt hatten. Doch natürlich bezieht sie sich nicht auf das bürgerliche Leben überhaupt, als solle hier Niemand richten, verurtheilen wollen: sondern sie hat, wie die Frage, ihren Sinn in den damaligen Verhältnissen. „Einen Eifer in altisraelitischer Weise dem Gesetze zu genügen, *gegen* die bürgerliche Ordnung; einen solchen dürfe sich nur eben der israelitische Mann ohne Tadel beimessen:" deren es Keinen mehr gebe, wie sehr sich auch Alle in der Würde und dem Rechte von Volksmännern gefielen.

V. 8. Wiederum habe er sie sich überlassen. Ihm gegenüber hätte sie doch vielleicht die Schaam zu einer kecken Handlung hinführen können. V. 9. Jene gingen, heisst es, nach einander hinweg — Keiner also wollte die Urtheilsvollziehung *beginnen*, ja nicht einmal *theilnehmen* wollte Einer daran.

Der gewöhnlichste Text giebt als Grund an: *ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι* — diese Worte haben äusserlich besonders Vieles gegen sich [1]) und sie geben wohl nicht das Rechte. Denn nicht *Beschämung* hat sie nach der Ansicht des Erzählers hinweggetrieben, und wie gesagt, Menschen dieser Art sind ja beschämt gerade am kecksten: sondern *Furcht* vor äusserlicher, politischer Gefahr. Diese war dadurch grösser geworden, dass sie *nunmehr*, nicht blos tumultuarisch, sondern nach Reflexion und mit Absicht hätten handeln müssen.

Aber die politische Furcht herrschte gerade bei denen am meisten, welche am eifrigsten für die alten

1) Sie gehören nur dem recipirten Text an.

Volksrechte sprachen in jener Zeit. „Einer nach dem Anderen“ das Stille und Unverabredete bezeichnend. Ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν πρεσβ. ἕως τῶν ἐσχάτων. — Die πρεσβύτεροι sind dem Gegensatze nach (ἔσχατοι 1 Kor. 4, 9 [1])) die Vornehmsten [2]). Es kann der Ausdruck: von Jenen an bis zu diesen — nur umschreibend die Gesammtheit bedeuten sollen; vielleicht aber hat er auch besondere Bedeutung. Die Vornehmen zuerst, dem Zusammenhange nach nicht als die Sündhaftesten, sondern als diejenigen, welche von der fremden Gunst am meisten abhängig oder am meisten von der Furcht beherrscht waren.

„Und Jesus blieb allein und das Weib in der Mitte stehend“ (ἑστῶσα oder οὖσα), noch den Richterspruch erwartend. Aber man darf (sonst hat die Scene etwas Unangemessenes) das μόνος καὶ — nicht zu abgeschlossen auffassen. Ohne Zweifel hat der Schriftsteller nur einen engeren Kreis gedacht, welcher sich inmitten der Volksmenge, welche sich in diesen Räumen bewegte, um Jesum her gezogen habe. Hier konnten nun die Ankläger sich leicht im Volke verlieren.

Auch das gewöhnlich menschliche Sichüberzeugen Jesu im Aufblicken V. 10 ist nicht im Sinne unseres Evangelium. „Wo sind deine Ankläger? hat Niemand dich verurtheilt?“ Und dann V. 11: „So auch ich nicht.“ Dieses ist nun wohl in einem bedeutenderen Sinne zu nehmen, als in welchem die Juden das „Verurtheilen“ genommen haben. Doch nicht im *sittlichen:* denn das Folgende πορεύου καὶ μηκέτι ἁμάρτανε (wenn

1) Wenige nur, doch Grotius selbst (wiewohl er *ceteri* statt ἔσχατοι setzt), auch Matthäi verstehen ἔσχατοι von den *Jüngern.*

2) Doch hat diese Bedeutung des οἱ πρεσβύτεροι, nur Vornehme, ohne eine gewisse *amtliche* Stellung zu bezeichnen, etwas Auffallendes. Da nun das ἕως τῶν ἐσχάτων äusserlich sehr unsicher steht (es steht dem vorigen gleich, ὑπὸ συνειδ. ἐλ.), so möchte man Tholuck beistimmen, welcher diese Worte aus dem Text verweisen will.

wir auch nicht im *πορεύου* das Gebot finden wollen sich zu entfernen) enthält ja eine wirkliche sittliche Verurtheilung: und es hat geringere Bedeutung, als das *ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι* (Matth. 9, 2 andw.). Auch würde sich Jesus gewiss nicht in den Rang derer hineingestellt haben, welche eben nicht hatten verurtheilen wollen, als *μὴ ἀναμάρτητοι*. Sondern es ist der Sinn (wie Luk. 12, 14), er sei nicht da für bürgerliche Urtheilssprüche; vielmehr *nur* für das sittliche: daher *πορεύου* u. s. w. (*Μηκέτι ἁμάρτανε* 5, 14) [1]).

Die Erzählung verschweigt, ob irgend ein bürgerliches Urtheil erfolgt sei.

V. 12. *Πάλιν* bezieht sich wohl weniger auf den Act des Sprechens (7, 37), als auf den Inhalt. Denn es wird ein anderes *Bild* eingeführt, in welchem Jesus gesprochen habe. Wie 10, 7. Das *Oertliche* wird V. 20 nachgebracht. Die Reden, die Menschen und die Scene sind wechselnd bis zum Schlusse des Capitels; aber eine Unsicherheit des Erzählers finden wir nicht in der Darstellung.

Auch dieses hier vom Lichte der Welt soll wohl nur als das Thema hingestellt sein, in welchem Jesus gesprochen habe, wie 7, 37 f. Aber dieses Bild darf gewiss noch weniger als jenes von irgend einer äusserlichen Veranlassung hergeleitet werden: etwa von der Tempelerleuchtung an der Skenopegie [2]), welche

1) Idealisirende Parteien der Kirche hielten in der Erzählung dieses Nichtverurtheilen, Nichtstrafen fest. Auch Luther schliesst sich hier an sie an. Unter Anderem (2390): „Also predigt man im Reiche Christi: und, wenn diese Predigt kommt, die hebt auf das Schwert, den Richter u. s. w., den Henker und Alles. Denn — hat Einer gesündigt, so haben sie Alle gesündigt. — Sie sind schon verurtheilt, und ist das Urtheil gefällt, dass sie unter dem Zorne Gottes sind —."

Euthymius wendet den Sinn der Worte Jesu anders: *εἰ ἐκεῖνοι, ἄνθρωποι ὄντες, οὐ κατέκριναν — πολλῷ μᾶλλον οὐδὲ ἐγὼ — θεὸς ὢν καὶ τοῦ νόμου κύριος.*

2) Im Tr. Succa nur vom ersten Festabend, von den Rabbinen von allen Abenden des Festes berichtet.

ja überdiess jetzt, da das Fest beschlossen war [1]), *aufgehört* hatte [2]). Eher durch eine verlesene [3]) Schriftstelle, wie Jes. 42, 6 vgl. Luk. 2, 32. Das *Lichtbild* hier auf die irdische Wirksamkeit Jesu angewendet (s. bei 1, 5), umfasst auch hier Mehr als blosse Geisteserleuchtung. Und an die Stelle der Parabeln bei den drei Ersten werden in diesen letzten Volksreden Jesu die drei Allegorie'n aufgeführt vom Quell des Lebens (C. 7), vom Lichte der Welt (C. 8), und vom Hirten der Menschen (C. 10): Beseligung, Vollendung, Sicherheit des Lebens.

Also das *Licht der Welt:* das, was Reinheit und Klarheit schafft für das innerliche Menschenleben. Ὁ ἀκολουθῶν ἐμοί gehört sowohl dem Bilde, als dem Gedanken an: „Wer sich von mir leiten lässt.“ Aber die Prädicate: οὐ μή — ἀλλ' ἕξει — sind nicht von Lebenserleuchtung *überhaupt* zu verstehen [4]); dann würden sie ganz müssig sein, und schon im Namen τὸ φῶς τοῦ κόσμου inneliegen: sondern das erste (12, 35. 1 Br. 1, 6. 2, 11) bedeutet, dass die Finsterniss *für immer* verbannt sei aus einem solchen Leben, und das zweite giebt den Grund davon so an, wie 4, 14. 7, 38 in einem anderen Bilde: ein Solcher wird das Licht *in sich selbst* haben [5]), mitgetheilt eben von dem, wel-

1) Wiewohl Viele, welche die vorangehende Perikope für unächt hielten, auch *diese* Reden noch in den letzten grossen Festtag setzten. Aber die Scene aus dem Synedrium tritt zu bedeutend ein, als dass sie Episode sein könnte. Lücke macht darauf aufmerksam, dass *Ort* (V. 20) und *Zuhörer* (hier mehr die Ἰουδαῖοι, dort der ὄχλος) anders erscheinen als vorher.

2) Paulus fand daher die Veranlassung der Rede darin, dass diese heiligen Lichter erloschen gewesen seien: Hug in dem Anblicke der goldenen Leuchter des Vorhofes.

3) Oder sonst in das Gedächtniss zurückgerufen — wenn (vgl. Lücke gegen Vitringa) keine Vorlesungen der Propheten im *Tempel* Stattfanden.

4) Ἕξει τὸ φῶς· Grotius: ***habebit sibi praeviam lucem*** —.

5) Nonnus treffend: καταυγάζειεν, ἔχων ὁμόφοιτον ἐν αὐτῷ — φάος ἔμπεδον.

cher das Licht selbst ist. *Φῶς ζωῆς* — im Prolog standen die Begriffe, Leben und Licht, aus einander, hier fallen sie zusammen: Licht, welches Leben gewährt (vgl. *ἄρτος ζ.* 6, 35. 48), oder auch, welches zum Leben führt.

Auch die Rede der Pharisäer V. 13 (wieder als der Sprecher des Gesetzes) scheint sich nicht auf die eben wiedergegebenen Worte Jesu zu beziehen; sie fällt neben diesen fast *zu* prosaisch ab; sondern auf den Gesammtsinn dessen, was Jesus gesprochen hatte von seiner Person und von der Vereinigung mit derselben. „Du legst für dich selbst Zeugniss ab, dein Zeugniss gilt nichts.“ *Ἀληθής ἐστι* wie 5, 31. Es ist wohl als *Aufforderung* zu nehmen, sich als den auszuweisen, welcher er sein wollte.

Die Antwort V. 14—18 (ähnlich, doch dort das an der Seite lassend, was hier voransteht, dass er für sich zeugen dürfe: 5, 36 — Ende) läuft in *drei* Gedanken: *sein* Wort gelte, als dessen, welcher sich seiner, in seinem idealen Dasein, vollkommen *bewusst* sei (V. 14) — und als dessen, mit *welchem* Gott sei (V. 16). Endlich, auch Gott zeuge für ihn. Dieses *hier* (V. 19) wieder von *der* Seite, dass sich in ihm die göttliche Art darstelle, wahrnehmbar denen, welche einen Sinn hätten für das Göttliche (5, 37. 7, 17).

Κἂν ἐγὼ μαρτ. π. ἐμ. kann auch hier in hypothetischer Bedeutung genommen werden: denn *nur* und *unbedingt* hatte er ja nicht von sich selbst gezeugt. Doch räumt er V. 18 sein Zeugen von sich selbst ein. Also *κἂν ἐγώ* u. s. w.: nun wiewohl ich —. *Ὅτι οἶδα πόθεν ὑπάγω* [1]), keine Selbsttäuschung finde Statt, er kenne sein Amt und seine Bestimmung [2]). Aber diese Worte sind keine blosse Ausführung von dem *ἡ μαρτ.*

1) In manchen alten Erklärungen wird in das *οἶδα* überhaupt nur die Bedeutung der Gewissheit gelegt.

2) Luther (2420): „er weiss seines Amtes und Wesens Anfang und Ende, wie es hinaus soll gehen.“

μου ἀλ. ἐστι [1]) —: vielmehr muss man als ihren *eigentlichen* Gedanken den auffassen, dass bei einem solchen *höheren* Charakter ein Irrthum über sich selbst nicht möglich sei [2]). *Πόθεν ἦλθον* [3]) *καὶ* [4]) *ποῦ ὑπάγω* zusammen das, was 7, 28 *πόθεν εἰμί* heisst.

Der Satz: *ὑμεῖς δὲ* und V. 15 sind negative Zwischenreden gegen *ihr* Urtheil über ihn. Zwar hatten die Juden vorher nicht ausdrücklich *gegen* ihn gesprochen, und daher nahmen Viele an, der Ev. habe Reden, Einwürfe u. s. w. hinweggelassen [5]): dieses ist möglich, aber hinter der Rede V. 13 verbarg sich ja doch Unglaube an ihn. Das *κατὰ τὴν σάρκα κρίνειν* giebt die Anwendung, das Einzelne von dem *μὴ εἰδέναι* u. s. w. V. 15. „Ihr kennt die höhere Person nicht, und urtheilt also in gemeiner äusserlicher Weise." *Κατὰ τὴν σάρκα* ist wohl nicht in der objectiven Bedeutung des Wortes *σάρξ* zu nehmen (vgl. *κατὰ σάρκα γνῶναι*, 2 Kor. 5, 16) [6]); Christus würde sich bei Johannes nicht solch eine geringfügige Erscheinung beigelegt haben [7]): sondern es ist vom *σάρκινον* der Ge-

1) So, zu bürgerlich, Grotius: *legationis injunctae conscius est is cui injuncta est, reliqui ab ipso hoc debent discere.*

2) Dieses meinen auch Augustinus Worte bei der Stelle (tr. 35, 6). *lumen et alia demonstrat et se ipsum*, und was weiter dort in demselben Sinne.

3) *Πόθεν ἔρχομαι* wechselt wohl ohne besondere Bedeutung mit *πόθεν ἦλθον* ab.

4) An der zweiten Stelle lesen Griesb., Kn. und Scholz *ἢ ποῦ ὑπάγω*. Lachm., Tisch. behalten *καὶ* bei; auch Fritzsche zu Mark. S. 275, wo er von diesem Wechsel mit *ἢ* — *καὶ* spricht, zieht hier *καὶ* vor.

5) Dieses war die Meinung der Griech. Väter. Oder Euth.: *εἰδὼς αὐτοὺς μέλλοντας εἰπεῖν, ὅτι καὶ διατί οὐ κολάζεις ἡμᾶς* u. s. w.

6) Nonnus: *ὑμεῖς εἰσορόωντες ἐμὴν βροτοειδέα μορφήν, ἀνδρομέην κατὰ σάρκα δικάζετε* — Es ist überhaupt die gangbare in der alten Kirche.

7) Es wird von Lücke für diese Erklärung der Artikel geltend gemacht im *κατὰ τὴν σάρκα*. Aber er kann auch das *σάρ-*

sinnung zu verstehen, dürftig, gemein; eben weil sie unfähig wären, das Ideale, die göttliche Gestalt aufzufassen [1]).

Ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα — dieses ist wohl weder in dem gewöhnlich menschlichen Sinne zu nehmen (scharf, unbedingt richten, oder verurtheilen), in welchem das *μὴ κρίνειν* steht Matth. 7, 1 [2]). Jak. 4, 11 f.), diese sittliche Vorhaltung würde hier ohne Bedeutung stehen, noch ist es im Sinne zu beschränken: jetzt noch nicht (vgl. 5, 22. 27. 30) [3]), denn auch V. 16 bezieht sich auf seine gegenwärtige, irdische Existenz; auch ist es nicht durch *κατὰ σάρκα* zu suppliren [4]): passender noch wäre: ich richte nicht *allein* [5]) — sondern es will sagen, seine ***Bestimmung*** [6]) (und nicht gerade nur die Messianische, wie 3, 17) sei das Richten nicht, vielmehr das Lieben und das Fördern [7]). Dabei aber nun der Nebensatz V. 16: er vermöge es mehr als irgend ein Mensch [8]) (1 Kor. 2, 15 im beschränkteren

κιvov als einen bestimmten, eben als *ihren* Zustand, bezeichnen sollen.

1) Wie hier oben, nur *σάρξ* von menschlicher Natur überhaupt verstanden, Cyrill.

2) Im Sinne dieser Stelle (doch mit der Bedeutung: ich finde darin nicht meinen *Zweck)* fasst es de Wette.

3) Die gewöhnliche Meinung in der alten Kirche. August. und Theoph. verbinden diese und die folgende.

4) So Cyrill. Bei den Neueren ist dieses die gangbarste Deutung (auch Paulus und Kühnoel).

5) Storr. Op. p. 3. 245 s. So auch Lücke: doch schwankt er zwischen ihr und der vorigen: ich richte *κατὰ πνεῦμα* „nach dem Inneren, nach der ewigen Wahrheit und Wesentlichkeit."

6) Unter den Neueren so u. A. Tholuck, Meyer.

7) Zu beschränkt Calvin und Beza: nur das *Lehren.* Aber Luther: „ich hebe das Gericht auf, auf dass ich Andere zu mir bringe und sie Alle erleuchtet werden. Summa: er will nicht ein Richter sein, sondern helfen." Rupert: *non veni judicare, sed judicari.*

8) *Ἀληθινή*, wohlbezeugt statt *ἀληθής* — so Lachmann und Tisch. Das *ἀληθινόν* werden wir dann in keiner anderen Bedeutung zu nehmen haben, als welche *ἀληθής* hat — nicht in der gewöhnlichen bei Johannes.

Sinne dasselbe). Aber als der *Grund* dafür steht etwas Anderes als V. 14: nämlich dass er göttlich *unterstützt* werde: eben weil er sich hier nur in seiner menschlichen Persönlichkeit dargestellt hatte [1]. *Μόνος* wie 29. 16, 32, mir überlassen. *Ἀλλ' ἐγώ* — wir sind Beide *da:* wie sogleich V. 18. *ἐγώ εἰμι* —.

V. 17. 18. Doch auch *Gott* zeuge für ihn. Hier dieses *ὑμέτερος νόμος* wie 15, 24 vgl. 11, 19. Immerhin kann auch Jesus so gesprochen haben: gewiss aber gehören solche Ausdrücke dem Standpuncte unseres Evangelisten an, auf welchem das Judenthum und seine Grundlage überwundene, vergangene Dinge waren. — Das auch im N. T. öfters gebrauchte (Matth. 18, 16. 2 Kor. 13, 1) Gesetz wird, in freier Form, gegeben aus 5 Mos. 17, 6. 19, 15. „Das Zeugniss Zweier gilt." Entweder hat das *ἀνθρώπων* keine Bedeutung, oder der Sinn ist, dass es gelte, auch wenn es nur von *Menschen* gegeben werde. Dagegen steht ein anderes Doppelzeugniss V. 18, in welchem Gott zugleich mit dem Menschen spricht [2]. Das *Ich* im 18. V. ist daher hier nur die menschliche Persönlichkeit Jesu.

Die jüdische Frage V. 19 ist gewiss nicht so zu nehmen, als verstünden sie unter seinem Vater ein sichtbar gegenwärtiges Wesen [3]. Sondern sie verstehen auch (wenn auch im Hohn) die Gottheit unter dem Vater: aber sie wollen das *Zeugniss* von ihm sichtbar vor sich haben [4]. Daher denn auch *ποῦ*

1) Daher bedeutete diese Stelle viel in der socinianischen Christologie.

2) Denn natürlich sind *dieses* die zwei Zeugen: nicht der Vater und der *Gottes*sohn, vom Menschen Jesus verschieden, wie Olsh. annimmt: „wenn man will, auch der h. Geist."

3) Auf seinen menschlichen Vater beziehen die Frage, entweder als sei sie verstellt und hinterlistig horchend, da sie wohl verstanden hätten, dass er den himmlischen meine, oder als lästere sie seine menschliche Geburt, Viele in der alten Kirche.

4) So de Wette und Meyer. Aber schon Luther: „als sollten sie sagen: wir hören des Vaters Zeugniss nicht."

(nicht *τίς*) — ähnlich Philippus, 14, 8. Und dem angemessen ist die Antwort V. 19, ganz der an Philippus dort (V. 9) entsprechend [1]).

„*Ihnen* sei der Vater nicht sichtbar, indem sie *ihn*, Christus, nicht erkennten; denn, wenn sie dieses vermöchten, würde jenes sein“ [2]). Also bedeutet das *εἰδέναι*, in Beziehung auf *Jesus*, in Art und Würde begreifen, in Beziehung auf *Gott*, seine Erscheinung, sein Zeugniss, verstehen, merken. Der erste Satz: *οὔτε — πατέρα μου*, sagt das *geschichtlich* aus, was der zweite *beweisend* hinstellt. „Einen so wenig als den Anderen — mit dem Einen müsstet ihr ja auch den Anderen kennen.“ Auf solche Reden weist zurück 12, 44 [3]).

Die Notizen V. 20 gehören zu einander: wiewohl er am freiesten Orte sprach [4]) (*ἐν τῷ γαζοφ.*) und zum Volke (*διδάσκων* 7, 28), blieb er dennoch unverletzt. Dieses *οὐδεὶς ἐπ. — ὥρα αὐτοῦ*, wie 7, 30. Ob nun das *γαζοφυλάκιον* hier den Raum um die Gefässe des Einsammelns (Mark. 12, 41. Luk. 21, 1) [5]) in einem der äussersten Vorhöfe, dem der Frauen, bedeuten solle,

1) Die Griech. VV. nehmen also fälschlich an, er gebe ihnen keine Antwort auf ihre Frage.

2) Auch hier geben die lat. Uebersetzungen das *ἄν* durch *forsitan* — wie 5, 46, zuerst von Erasmus verbessert. Augustinus und die Späteren, wie Rupert, deuten viel an diesem *forsitan* herum.

3) Mehr im äusserlichen Sinne, vom Sendenden und Gesendeten, ist gesprochen 1 Jo. 2, 22 f. *ὁ ἀρνούμενος* u. s. w. Freilich war dieses auch *hier* die gangbare Deutung im Socinianischen Sinne. Mehr noch hat Grotius die Stelle misverstanden: *si consideraretis me doctorem esse sanctissimi dogmatis, facile et hoc conciperetis, non alium a me patrem appellari quam Deum.*

4) *Ὁππόθι πολλοὶ — ἐπεστείχοντο πολῖται*, setzt Nonnus hinzu. Dagegen Origenes (19, 2) eine allegorische Bedeutung in die Sache legt (*τὰ νομίσματα, οἱ θεῖοι λόγοι* u. s. w.)

5) Lightf. chorogr. Marco praemissa, c. 3, 1 — 4 und de templo Hier. c. 19. Wülfer zu Schekalim p. 52 f. 66 f. Bei Josephus B. J. 5, 5, 2, *γαζοφυλάκια*, mit Hallen umgeben.

oder die Hallen um die Schatzkammer (Korban) [1]) — Wir haben keinen Grund, das Folgende für Reden aus *anderer* Zeit und Gelegenheit zu halten [2]).

Hier wieder die Worte des Abschiedes, wie 7, 33 f. Doch *πάλιν* bezieht sich wohl nicht auf jenes früher Gesagte, sondern es soll die Fortsetzung der eben gegebenen Reden bezeichnen. Die Worte *ζητήσετέ με* [3]) und das *ὅπου — ἐλθεῖν* sind gewiss wie dort zu verstehen, das Zweite also davon, dass der Tod zwischen ihm und ihnen liegen werde, um ihn auf der Erde nicht zu finden. Das *οὐχ εὑρήσετε* bleibt weg [4]); aber es kommt hinzu, *ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ ὑμῶν* (V. 24. *ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν*) *ἀποθανεῖσθε.* „Mit euren Sünden behaftet (9, 34) [5]) werdet ihr sterben.“ Sünde und Sündenschuld sind dabei zusammen zu denken [6]). Niemand wird sie dann noch von euch nehmen können — die Zeit des Heiles wird für euch vergangen sein (Luk. 19, 42). Aber wir haben ein Recht anzunehmen, dass Christus eine schwere Nachwirkung dieses Zustandes über die irdische Lebenszeit hinaus

1) Im B. Nehemia *γαζοφυλάκιον* (auch 1 Makk. 14, 49. 2 Makk. 3, 6) und *γαζοφυλάκια* genannt, 16, 37 ff. 13, 7 ff.: doch verlegt die Mehrzahl der Juden dieses *γαζ.* in das Heiligthum selbst, was denn für unsere Erzählung nicht passen würde.

2) Ausdrücklich nimmt Origenes (to. 19, 3) an, die Bezeichnung V. 20 gehe alle folgende Reden bis Ende des Cap. an.

3) *Ζητεῖν* erklärt Grotius hier vom *feindseligen* Suchen, *velle nocere.*

4) Auch 13, 33 steht es nicht: es lag im *ζητήσετέ με* — eher also galt dem Schriftsteller das *οὐχ εὑρ.* als entbehrlich, denn das *ζητήσ. με*, was (vgl. oben S. 304) vielen Auslegern dort entbehrlich schien. Das Weglassen des *ζητ. με* bei Nonnus schreibt sich wohl von der Bemerkung her, dass die Juden es nicht berücksichtigt haben sollen.

5) Nonnus unter anderen Umschreibungen bei V. 24: *θνήσκετε δυσσεβίης ἐγκύμονες.* Euth.: *συνεχόμενοι αὐταῖς.*

6) Zu sehr und unberechtigt würden wir die Bedeutung der Worte beschränken, wollten wir nur die Sünde des *Unglaubens* darunter verstehen: dieses von Altersher die gangbarste Erklärung.

gemeint habe, nicht blos die Nichterfüllung der irdischen Bestimmung: nur ist die *Formel* der Stelle nicht auf das ewige Unheil („den ewigen Tod") zu deuten [1]). Anders die ähnliche Formel Ezech. 3, 18, deren Bedeutung man oft auch in unsere Stelle herübergenommen hat [2]) (18, 26. 33. 9. 18).

Diese Juden kommen nun V. 22 dem Sinne Jesu näher, als die 7, 35 [3]), dass er nämlich von seinem *Tode* spreche. Aber sie verstehen es von einer Trennung ihrer Beider Geschicke eben im Tode, und (ist dieser Zug etwa nicht jüdisch?) so, dass das *ihrige* im Vortheil sein müsse [4]). Die Deutung vom Selbstmorde mag sich auch an das „Gehen" angeknüpft haben [5]): dieses vom *freiwilligen* Gehen verstanden nach einem sehr gemeinen Redegebrauche [6]). Den Selbstmördern hat die Volksmeinung ja überall und immer ein schwereres Geschick im Tode zugedacht, dieses auch im Bilde einer grauenvollen Wohnstäte im Schattenreiche vorgestellt (*ᾅδης σκοτιώτερος* im Pharisäismus [7])). Vorzugsweise dieses bei den Juden, in deren Sinne immer ein tiefer Abscheu vor jener That gelegen hat. „Will er sich etwa selbst umbringen, da er ja sagt u. s. w." [8]).

1) Selbst Meyer hat sie so gedeutet.

2) Grotius, Lampe, Kühnoel. In alter Zeit Theod. Mopsu. i. d. Cat.: *τοῦ εἰς ἐμὲ πλημμελήματος δώσετε δίκην.*

3) Die unglückliche Conjectur T. Faber, *ἀποξενοῖ* für *ἀποκτενεῖ*, hat niemals Freunde gefunden.

4) Herakleon richtig: *πονηρῶς διαλογιζόμενοι οἱ Ἰουδ. ταῦτα ἔλεγον, κ. μείζονας ἑαυτοὺς ἀποφαινόμενοι τοῦ σωτῆρος.*

5) Nonnus hebt dieses hervor: *ἐμὴν ὁδὸν αὐτὸς ὁδεύσω.*

6) Wiewohl die Worte für Gehen in jedem Sprachgebrauche den *Tod* überhaupt bedeuten: über *ἀπελθεῖν*, *ἀπιέναι* vgl. Wyttenbach zu Eunap. 1. 196. 355.

7) Joseph. B. J. 3, 8, 5. Als Gesetzesstelle gegen diese That — auf eine solche beruft sich auch Josephus — galt bei den Juden immer Gen. 9, 9. Seit Wetstein ist die obengegebene, die gewöhnliche Erklärung der Rede: ob sie nun im Ernst oder im Spott gesprochen sein solle.

8) Origenes sonderbare Meinung (to. 19, 4), die Frage sei

V. 23 ist keine Erklärung der Worte: ὅπου — ἐλθεῖν, oder des ἐν τῇ ἁμ. — ἀποθανεῖσθε, sondern die wirkliche Antwort auf die jüdische Deutung V. 22. Zugleich: ihr Beider Geschick könne nicht *so* verschieden sein, dass es ihm übel ergehe, ihnen glücklich, sondern umgekehrt müssten sich ihre Geschicke trennen — *und:* er könne nicht in sündlicher Weise von ihnen scheiden [1]). Die beiden Formeln, ἐκ τῶν ἄνω [2]) und οὐκ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου bedeuten wohl nicht dasselbe (so dass die zweite nur als Negatives dem ersten beigesetzt wäre), sondern (vgl. das ἐπάνω 3, 30 f., dort im Gegensatze zu ἐκ τῆς γῆς, und das οὐκ ἐκ τοῦ κ. τ. 17, 14. 16) [3]) das Erste bezeichnet die übersinnliche Würde, das Zweite die überirdische Gesinnung. Der Paulinische Sprachgebrauch hat das ἄνω von Beiden, von der *Gesinnung* Kol. 3, 1 f., vom himmlischen oder himmelsgleichen *Leben* Gal. 4, 26. Phil. 3, 14. V. 24 die Deutung dessen, was die Juden übergangen hatten in seiner Rede (V. 21). „Gesagt nun habe ich euch, dass ihr sterben werdet in euren Sünden: denn, wenn ihr nicht an mich glauben werdet, müsst ihr sterben in euren Sünden.“ Eben, weil dieses Glauben allein rettend auf sie einwirken könnte. Das πιστεύειν ὅτι ἐγώ εἰμι kehrt so wieder 28. 13, 13. 19, das ἐγώ εἰμι nicht blos durch ὁ Χριστός zu suppli-

aus einer Messianischen Tradition hergekommen, nach welcher der Christus freie Macht über sein Leben haben sollte (wie es denn unten 10, 18 von Jesu selbst gesagt werde), da ihm dann auch Niemand würde folgen können — hatte zum Grunde, dass nach so glänzenden Reden der jüdische Gedanke, buchstäblich genommen, unbegreiflich sein würde. Aber er fühlt es selbst als βεβιασμένη ἑρμηνεία.

1) Trefflich Theod. Mops. z. d. St.: οὐδὲν θαυμαστόν, ὑμᾶς τοιαῦτα ἐννοεῖν κ. τ. λ. Ἀλλ' οὐκ ἐγὼ πράξω τι τοιοῦτο· ἄνωθεν γάρ εἰμι.

2) Das κάτω wird vom Schattenreiche verstanden bei Nonnus: ὑμεῖς νερτερίοιο κατήλυδες ἐστὲ βερέθρου.

3) Unrichtig wird von Meyer die Messianische Bedeutung des οὗτος αἰών hierher und auf οὐ. ὁ κόσμος bezogen.

ren (4, 26), sondern durch ein höheres Prädicat. Es ist daher allgemein zu nehmen: der, welcher ich sein will, oder überhaupt: Jener, den ihr wisst. Aber gewiss steht es auch hier nicht in jenem höheren Sinne, in welchem es ein A. T.liches Prädicat der Gottheit ist [1]).

Als eine unbestimmte Formel nehmen es denn auch die Juden in der Frage V. 25: *σὺ τίς εἶ;* [2]) Die Antwort geht bis V. 29. „Er habe es ihnen gesagt, wer er sei (V. 25). Aber er habe es auch nicht nöthig zu sagen, es sei wahrnehmbar genug, dass er das Göttliche darstelle, verkündige (V. 26). Sie würden es zu spät einsehen (V. 28), und auch äusserlich, im Gedeihen, im Siege seiner Sache, werde es sich erweisen" (V. 29). Die letzten Reden Jesu bei den Drei führen ganz denselben Charakter: nur richten sie sich mehr auf das *Volks*geschick der Juden, durch die Schuld ihres Unglaubens: diese hier auf die Noth im Leben der Einzelnen.

Die unendlich vielgedeuteten Worte V. 25 [3]) müssen wenigstens so geschrieben werden, wie es selten im Alterthum (Nonnus allein las so [4])), aber seit Erasmus durchaus, auch in dem später gangbaren Text geschehen [5]): *τὴν ἀρχὴν ὅ, τι καὶ λαλῶ ὑμῖν* [6]). Die

1) Beide Erkll. *verbindet* Lampe.

Auch hier wollten viele Aeltere *ὅ, τι* lesen: und bei Nonnus, auf den sie sich beriefen, ist es wirklich zweifelhaft: *τίς ἢ τίνος εἰμὶ τοκῆος.* Grotius will nur V. 28 *ὅ, τι* lesen.

2) Der Antwort Jesu unangemessen nahmen sonst Viele (auch Aug. und Luther, Kühnoel) die jüdische Frage als Verhöhnung seiner Person bei menschlicher Abstammung.

3) Reiche Erörterungen nach den früheren Observv.sammlern, vorn. Elsner, bei de Wette, th. St. u. Kr. 1834. 4. 924 ff. und bei Lücke.

4) *Ὅττι περ ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς ἀόριζον.* Doch hat diese Auffassung auch wohl bisweilen der Uebersetzung durch *qui* zum Grunde gelegen.

5) Doch Bengel kehrte zum *ὅτι* zurück.

6) Als *Frage* wird es geschrieben von Matthäi und Lachmann.

Schreibart ὅτι giebt keinen Sinn, wie man auch die Worte fassen und wenden möge [1]). Also „*das* sei er, was, *wie* er ja immer von sich vor ihnen spreche“ [2]). Denn so sind die Worte zu nehmen: die Uebersetzung: das sei er, *als welcher* er zu ihnen spreche (als was diese Reden ihn kundmachten), würde dem Sinne ganz angemessen sein; aber der Ausdruck wäre gezwungen, unnatürlich. Auch *die* Erklärung passt nicht zu den Worten: *der ich* mit euch rede. Ueberdiess würde dieses nur abweisend gesprochen sein: ich bin der ich bin. Minder sicher ist die (ohne Zweifel adverbiale) Bedeutung des τὴν ἀρχήν. Nur die Uebersetzung: Für's Erste [3]) — muss zurückgewiesen werden: denn *weiter* wollte Christus ja Nichts sein, als

Diesem würde die Schreibart τί ohne ὅ (auch B liesst so) angemessener sein. Ὅ, τι würde zu sehr nach einem *bestimmten* Grunde fragen: was kann es doch sein u. s. w.?

Eine neue Fassung als Frage, nämlich als *doppelte*, b. Meyer, Nachtrag zu Jo. 8, 25 (Anh. z. Comm. ü. d. Apostelgeschichte) „ihr fragt nach der Hauptsache? *das* fragt ihr, was ich zu euch spreche?“ ist von Lücke treffend bestritten worden. Diese Bedeutung des ἀρχή, der Sinn (was soll diese „Hauptsache“ sein?), und der zweite Satz in Ausdruck und nach Sinn: Alles ist hier fremdartig. Jene Bedeutung des ἀρχή hat übrigens Lightf. zuerst aus dem Rabbinismus behauptet.

1) Etwa supplirend: das ist überflüssig (so Euthymius). Oder ὅτι als Interjection des Unwillens genommen (wahrsch. Chrys. u. Theoph.). Oder ὅτι weil (Augustinus). Ganz unangemessen würde die Verbindung des Satzes: Ὅτι — ὑμῖν mit dem Anfange des 26. V. sein. Dieses findet sich bei einigen Alten, wie bei Nonnus und in der lat. Kirche: ob sie nun ἔχων dort gelesen haben oder nur so übersetzt. Auch bei Camerarius, und u. A. bei Paulus. Bengel (vgl. auch Raphel. Obss. Herodot. 293 ss.) und Olshausen so, dass ὅτι — ὑμῖν als Zwischensatz genommen wird: was ich euch offen sage.

2) Dieses aber in einem umfassenderen Gedanken aufzufassen, dass es anzeigen soll, wie seine höhere Persönlichkeit in seinen Reden erscheine. Nicht blos: dass er als Lehrer, Ermahner, zu ihnen spreche.

3) Luther fasst den Satz nach dieser Erklärung des τ. ἀ. so: „ihr sollt's nicht erfahren, wer ich sei: es sei denn, dass ihr mich für euren Prediger erkennt.“

das, worauf er hier hindeutet [1]). Aber es könnte die Wahl offen bleiben zwischen den Uebersetzungen: *vom Anfang her* — dieses entweder vom Anfange der Dinge (1, 1) verstanden [2]), oder vom Anfange seines Wirkens: da denn entweder ὅ, τι voraufgenommen werden und λαλῶ in der Bedeutung von ἐλάλησα gefasst oder bei τὴν ἀ. verstanden wird ἐλάλησα [3]) (übrigens gebraucht Joh. im zweiten Sinne immer ἀπ' ἀρχῆς 15, 27. 16, 4 [4])) — und: *durchaus.* Das Letzte ist dem Sinne und Ausdrucke angemessener [5]): es ist dieses auch eine der ältesten Deutungen [6]). Ganz ähnlich 10, 25: εἶπον ὑμῖν, καὶ οὐ πιστεύετε — und dort auch werden darauf die göttlichen Erweise aufgeführt.

Dabei nun V. 26: πολλὰ ἔχω [7]) — κρίνειν, er

1) Man müsste denn das Fernere, Zweite nach dem „erstlich" für den *Namen* halten, welchen die Juden abgefragt hatten. So de Wette: dessen Uebersetzung des τὴν ἀρχὴν (von Vornherein) von der vorigen wohl nicht abweicht.

2) Cyrill, Nonnus, Lampe — neuerlich Fritzsche, de conformat. N. T. critica (841) p. 53. Also: vom Anfang bin ich, was, wie u. s. w.

3) Das Erstere Calvin, Beza, neuerlich bei Tholuck: das Zweite bei Meyer.

4) In der Sprache der Alex. Uebersetzung ist dieses die durchgängige Bedeutung des τὴν ἀρχήν.

5) In der classischen Sprache ist dieser Gebrauch des τὴν ἀρχὴν oder ἀρχὴν häufiger neben der Negation „von Grund aus nicht": daher Lennep zu Phalaris S. 94 ff. u. 274 f. Leipz. A. es überall, wo es ohne jene Negation steht, im Anfang, verstanden haben will. Dagegen sind Stellen, wie (die von L. selbst erwähnte) Plat. Lys. p. 237 Bip. V. πῶς οἱ ἀγαθοὶ u. s. w. φίλοι ἔσονται τὴν ἀρχήν; — φίλοι οὐκ ἔσονται τὴν ἀρχήν. Vgl. auch Lex. Xenoph. u. d. W.

6) Ὅλως Chrys., Euthymius. Nach Erasmus dann die meisten Neueren nach derselben Erkl. Einige: gewiss, wahrhaftig (die Bed. mehr subjectiv gefasst). Die Lateinische Kirche dagegen nahm τὴν ἀρχὴν als Bezeichnung Christi (Apok. 22, 13). So noch Bolten. Rupert findet in den Sätzen τὴν ἀ. — ὅτι κ. λ. ν. — πολλὰ ἔχω u. s. w. die apokalyptische Umschreibung 1, 8. Gersdorf Beitrr. 495 zieht τ. α. zu εἶπε, sich unrichtig auf alte Zeugen, z. B. Nonnus, berufend.

7) Es ist zum Sinne gleich (nur eine verschiedene Bedeu-

könne das, was er sei, auf vielfache Weise vor ihnen ausführen, ihnen vorhalten [1]). *Λαλεῖν* eben wie vorher, die Erklärung über sich: *κρίνειν* dieselbe, im Gegensatze gegen ihre falschen Vorstellungen von ihm. *Περὶ ὑμῶν* über euch, in Beziehung auf euch, euer Verhältniss zu mir. Mit dem Folgenden: *ἀλλά* u. s. w. wird ausgeführt, warum er das Alles *nicht* sagen wolle (gerade wie 16, 12 nach *πολλὰ ἔχω* u. s. w.). „Es bedürfe der Worte nicht: er habe für sich einen *innerlichen*, vollkommenen Beweis [2]). *Ἀληθής — ταῦτα λέγω* ganz wie 7, 28 f.: Gott offenbare ihm das Wahre, und er gebe es getreulich wieder. *Ἃ ἤκουσα παρ' αὐτοῦ*, 40. 3, 32. 5, 30.

Diese Sätze sind immer verschieden aufgefasst worden [3]). Die gegebene Erklärung ist die meist Johanneische, wie uns dünkt. Doch die Auslegungen: nur das Eine will ich sagen [4]) — oder: ich bin berechtigt zu sprechen und zu richten [5]) — legen in das *ἀλλά* fremde Bedeutungen, von *οὖν* und von *γάρ*.

Der innere Beweis wird in dieser Stelle minder

tung des *ἔχω* findet dabei Statt), mit de Wette den Satz kategorisch aufzufassen: ich *habe* zu sagen.

1) Grotius legt in die Stelle einen unangemessenen Gegensatz: *de me hoc tantum — de vobis multa etc.*

2) Die Satzfolge wird ähnlich gefasst bei Euth.: ich will es nicht, und folge darin dem Vater (*οὐ βούλομαι νῦν, διότι οὐδὲ ὁ πατήρ μου βούλεται*). Auch bei Meyer: „ich will es nicht, und trage nur die Gottempfangene Lehre vor.“ Wie oben, nur zu beschränkt, Theod. Herakl. i. d. Cat.: *ὁ πεμψ. με ἀλ. ε., ὃς ὥρισε τὸν τῆς ἀποδώσεως καιρὸν τῷ κόσμῳ καταστῆναι.*

3) Vgl. Schott. opuscc. 1. 94 ss.

4) So Grotius, Semler u. a. Aeltere.

5) Diese Auffassung findet sich im Wesentlichen von Schott, Kühnoel, auch von de Wette, Lücke, Tholuck vorgetragen. Gegen dieselbe ist auch das einzuwenden, dass das *λέγειν εἰς τὸν κόσμον* doch wohl mehr umfasst als das *λαλεῖν κ. κρίνειν περὶ αὐτῶν*. Das rec. *λέγω* scheint dem *λαλῶ*, welches sehr bezeugt ist (Lachm., Tisch.), doch vorzuziehen zu sein: weil *λαλεῖν* im Vorigen durchaus eine beschränktere Bedeutung hat. — *Εἰς τὸν κόσμον* hat zugleich die Bedeutung des Allgemeinen (vgl. *εἰς*

tief, mehr als Beweis aus einleuchtender Wahrheit seiner Lehre, dargestellt.

Die Nichtverstehenden V. 27 brauchen nicht dieselben zu sein, welche V. 19 eingeführt wurden. *Τὸν πατέρα* ist im Sinne *Christi* zu nehmen; den, welchen er seinen Vater nannte, Gott. *Ἔλεγε*, nämlich indem er von seinem Sender sprach [1]). Der Ev. setzt dieses entweder einfach, geschichtlich her, oder die Juden sollen es zu verstehen gegeben haben. Aber mit Beziehung auf ihre geistige Roheit ist nun das Nächstfolgende gesprochen V. 28. Der Sinn ist wie in dem vorigen Spruche V. 21: zu spät würden sie erkennen, wer er sei. Das *ὑψοῦν* wird hier den *Juden* beigelegt. Sonst findet sich 3, 14 und 12, 32 *ὑψοῦσθαι* vom Todesgeschicke Jesu. Auch hier ist es nicht in materieller Bedeutung zu nehmen [2]): es ist, verklären, zur Verklärung, und zwar zur geistigen, zu der, Alle von ihm überzeugenden, Verklärung gelangen lassen [3]). Aber, indem den Juden selbst ein Antheil an der Verklärung Jesu beigelegt wird, ist wieder der Gedanke *der* (AG. 4, 27 f.), dass die göttliche Sache sich durch die widerwärtigen Thaten der Menschen vollenden müsse. „Dann werdet ihr erkennen, dass ich (es) sei.“ Von dieser Ueberzeugungsmacht in seinem Tode, auch für die Feinde, 16, 8 [4]). Das Folgende: *καὶ ἀπ'*

πάντα τὰ ἔθνη Mark. 13, 10. Luk. 24, 47) und die Hinweisung auf göttliche Absendung.

1) Aus einer richtigen Erklärung des Sinnes, wenn auch nicht der Worte, ist die Schreibart, vorn. in der *lat.* Kirche sehr verbreitet, hervorgegangen: *ἔλεγε τὸν θεόν* (Vulg.: *quia patrem ejus dicebat Deum.*)

2) Euth.: *ὅταν κρεμάσητέ με ὡς ἄνθρωπον ἐπὶ σταυροῦ.*

3) Wie Paulus neuerlich, so verstehen Nonnus und Cyrill das *ὑψοῦν* von dem anerkennenden Erheben: *ὁππόταν εὐαγέεσσιν ἀνυψώσητε μενοιναῖς* — Cyr. *ὅταν — ὑψηλὸν φρονήσετε περὶ ἐμοῦ.*

4) Die KVV. fassen das *γνῶναι* zu äusserlich auf: in den Wundern bei und nach seinem Tode würden sie es wahrnehmen (Luk. 23, 48).

ἐμαυτοῦ — ταῦτα λαλῶ, lassen wir nun noch von ὅτι abhängen [1]) — es ist das Negative, Geringere. „Dass ich hinlänglich beglaubigt sei als göttlicher Abgesandter, und dass ich es getreulich sei." Ποιεῖν wie 7, 51 vom Lebensgeschäfte: das λαλεῖν ist das vornehmste in demselben (also werden hier nicht *Werke* und Worte neben einander gestellt, wie 14, 10). Der Satz ἀπ' ἐμ. ποιῶ οὐδεν, entspricht genau dem ὁ πέμψας με ἀλ. ἐστιν, und καθὼς ἐδίδαξεν u. s. w. dem κἀγὼ ἃ ἤκουσα, den beiden Sätzen des 26. Verses.

Aber nun V. 29 noch der Erweis in seinem *Werke* [2]). Μετ' ἐμοῦ ἐστι (im engeren Sinne oben 3, 2) — das Negative daneben in gleicher Bedeutung: οὐκ ἀφῆκέ με μόνον ὁ πατήρ [3]) (V. 16 und 16, 32). Τὰ ἀρεστά der Gotteswille (6, 38). Aber (wie dort) nicht der sittliche (1 Joh. 3, 22), sondern der göttliche Gedanke, wie er durch Christus auszuführen war. Also soll der Satz, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρ. α. ποιῶ πάντοτε, nicht blos seine Würdigkeit ausdrücken, der göttlichen Huld zu geniessen [4]), sondern der Sinn ist: weil es Gottes eigene Sache sei, welche er führe, liege der göttliche Segen auf ihr [5]).

1) Diese Beziehung des Satzes καὶ ἀπ' ἐμ. u. s. w. noch zum ὅτι ist die gewöhnliche in alter und neuer Zeit, welcher nur Meyer widerspricht.

2) Daher in keinem Falle (es wäre auch sprachlich zu hart) der Anfang vom 29. V. noch zum ὅτι im Vorigen gehört.

Die altkirchliche Auslegung fand freilich im Anf. V. 29 (die Worte von der metaphys. Untrennbarkeit deutend) nur eine Steigerung des V. 28 Vorhergehenden. Euth.: τὸ μὲν πέμψας τῆς οἰκονομίας ἐστὶ, τὸ δὲ μετὰ τοῦ πεμφθέντος εἶναι, τῆς ἀλληλουχίας.

3) Gegen das ὁ πατήρ des gewöhnl. Textes sind die äusserlichen Gründe entschieden: indessen liegt doch gerade in diesem Worte das, was den Satz vom vorigen unterscheidet.

4) Grotius: *perfectissima obedientia causa gloriae Christi* — Phil. 2, 18.

5) Meyer, Olsh. beziehen das ὅτι im letzten Satze auf den Erkenntnissgrund für das οὐκ ἀφῆκε u. s. w. Aber dann würde

V. 30 erscheint wieder ein Gläubigwerden Einzelner, und zwar der *Ἰουδαῖοι* — hier dieses zuerst, dann noch 10, 19. 21. 11, 45. 12, 42: und nicht in der gewöhnlichen Weise um der Wunder willen. Es ist nicht zu bestimmen, was der Evangelist habe in das *ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος* legen wollen. Möglich ist, wie Einige vermuthet haben, dass der Grund ihres Glaubens in der Hindeutung auf seine Erhebung (V. 28) gelegen habe: dieses äusserlich, von irdischer Erhebung, der zum Königthume, verstanden. Wenigstens hält ihnen Christus sogleich (V. 31. 32) den Gedanken vor von nur *innerlicher* Befreiung durch innerliche, geistige Macht [1]).

Die Bedeutung der ersten beiden Sätze V. 31 liegt ohne Zweifel im ersten: *Jünger* von ihm wollten sie ja sein, indem sie Glauben zu ihm zu haben bekannten: aber nur das Treu- und Festbleiben, sagt Christus, mache den *wahren* Jünger (13, 35): und dann gelangten sie auch zu dem, was sie suchten, zur *Freiheit.* Nämlich: „zur Wahrheit: und diese wird euch frei machen.“ *Ἀληθῶς μαθηταί* [2]), nicht blos *πεπιστευκότες* (V. 31). Sein Wort — gewöhnlich bei Johannes (wie *διδαχή*, *ῥήματα*, *λαλεῖν* hier V. 28), die gesammte, geistige Wirksamkeit Christi. *Μένειν ἐν λόγῳ*, nicht blos treu hören, sondern es ganz in sich aufnehmen, auf sich wirken lassen (6, 56. 15, 4. 7. 9. 1 Br. 2, 27 f. 2 Br. 9). Nur mit einer anderen Wendung, *λόγον ἔχειν μένοντα ἐν αὐτῷ* 5, 38 [3]).

das göttliche Beiihmsein nur eine *sittliche* Unterstützung bedeuten: und diese würde hier zu wenig bedeuteu. Denn natürlich ist das *μὴ μόνον ἀφιέναι* kein Ausdruck für *Wesen*einheit, wie Olsh. annimmt.

1) In diesen Reden hat man auch immer einen Widerspruch gegen die jüdischen Messiasgedanken gefunden.

2) Bei Nonnus wird der Satz: *ἀληθῶς μαθηταί μου ἐστέ*, weggelassen.

3) In der Paulinischen Sprache hat das *μένειν* immer mehr äusserliche Bedeutung; 1 Tim. 2, 15. 2 Tim. 3, 14.

V. 32. *Γνώσεσθε*, eben indem ihr in meinem Worte bleibt — das Futurum ist verheissend. Aber *γνῶναι* in der volleren, Johanneischen Bedeutung (1 Br. 1, 3 ff. vgl. 2, 3 f.) [1]). Ganz wie 17, 17: denn Gottes Wort ist ja dort auch nur das Wort Christi.

Wahrheit ist im apostolischen Sinne, und vornehmlich bei Johannes, immer ein bedeutenderer Begriff, als wie ihn die gewöhnliche Sprache gebraucht; aber es ist jenes der eigentliche, der Urbegriff von der Wahrheit. Sie ist Das *im* Menschen oder ihm Dargebotene, was seinem Leben Halt, Sicherheit, Dauer, und damit auch Würde verleiht. Immer aber fallen bei Joh. (wie hier im Folgenden) das Wahre und das Göttliche zusammen [2]). *Befreiung* ist hier dem Folgenden (V. 34) gemäss, die *sittliche* [3]). Diese Befreiung also, und eben nur auf geistigem Wege (durch die Wahrheit), steht der äusserlichen entgegen, der Messianischen (Luk. 1, 74).

Ob nun die Juden im 33. V. dieselben seien, welche eben als Gläubige erwähnt worden waren (und allerdings liegt in den Worten keine Hindeutung auf ein anderes Subject), ist gleichgültig [4]). Im Geiste der Juden überhaupt lag immer ein solches Betragen, wie es hier erscheint. Denn, ob sie gleich insgesammt

1) In der Auslegung von Grotius: *experiendo discetis qualis sit veritas* — wird der ganze Satz *γν. τ. ἀλ.* bedeutungslos, und leitet nur den folgenden ein.

2) Cyrill, Chrys. u. s. Nachfolger verstanden Christus unter der *ἀλήθεια*, nach 14, 6, und, weil im Fg., V. 36, der *Sohn* Befreier heisst. Unter den Späteren z. B. Bucer: Lampe will jene Bedeutung wenigstens mit eingeschlossen haben.

3) Die Stelle wurde oft ganz unangemessen für *geistige* Befreiung, vom Wahne u. s. w. gebraucht: dieses lag ja schon im *γνῶναι*.

4) Viele Aeltere (D. Heinsius, Lampe) und die bei Weitem meisten neueren Ausll. verstehen Andere unter den *Ἰουδαῖοι* V. 33 ff., als von denen V. 30 — 32 einschaltungsweise gesprochen worden sei. Sie vergleichen vornehmlich V. 37 mit V. 31. *Ἀπεκρίθησαν* ist dann unbestimmt, impersonal zu fassen.

nach einer äusserlichen, politischen Befreiung verlangten, so mochten sie doch nicht an die Nothwendigkeit derselben erinnert werden: aber diese Juden fanden eine solche Erinnerung in der Rede Jesu. Dieses konnte sie wieder von ihm abwenden, und es war ja eben nur ein gewöhnlicher Judenglaube gewesen [1]). Oder es hatte wenigstens die Rede Jesu ihnen die Täuschung über die Art *seiner* Befreiung, und hiermit das Interesse zum Glauben an ihn benommen. Die Reden Jesu aber richten sich nun ganz allgemein gegen den jüdischen Sinn, wie derselbe ihm immer gegenüber stand. *Σπέρμα Ἀβρ.* (— *καὶ* eben als solches nicht) das ebenbürtige Geschlecht, nicht von der Sklavin (Gal. 4, 22 ff.): oder es soll in dem Namen sogar der Anspruch auf *Weltherrschaft* liegen [2]) (Gen. 12, 3 u. die übrigen Stellen dieser Art). *Οὐδενὶ — πώποτε*, sie meinen, innerlich in Sinn und Muth, oder dass sie sich nicht selbst unter die Knechtschaft begeben hätten, oder nicht die volle Knechtschaft erduldeten [3]). *Πῶς* mit welchem Rechte (nicht, in welchem Sinne) u. s. w. Die Bedeutung liegt im *γενήσεσθε* [4]).

Wie oft bei Johannes, folgt die Rede Jesu genau den *beiden* Gedanken der jüdischen Rede: V. 34—36 spricht gegen ihren Wahn von Freiheit, nicht eingehend darauf, ob es im *Aeusserlichen* so mit ihnen

1) Luther bei V. 31: „er sieht sie mit schielenden Augen an, und spricht: ja, wenn's euer Ernst wäre — aber es sieht mich dafür an, als werdet ihr nicht also bleiben."

2) Luther: „sind wir doch keine Knechte, sondern Herren der Welt."

3) Dieses als Forderung ausgesprochen in einer Rede bei Joseph. B. J. 7, 8, 7: *μήτε Ῥωμαίοις* u. s. w. *δουλεύειν μήτε ἄλλῳ τινι ἀλλὰ θεῷ.* Viele indessen, es für unmöglich haltend, dass die Juden ihren gegenwärtigen nationalen Zustand so hätten vergessen können, wollten nicht die nationale, sondern die individuelle bürgerliche Freiheit verstehen.

4) Nonnus (man weiss nicht, was er dabei gedacht habe): *ἐλεύθεροί ἐστε θανόντες.*

stehe, wie sie behaupteten [1]): V. 37—47 gegen den Ruhm mit Abraham's Geschlecht.

V. 34. „Wer sündigt, ist ein Sklave der Sünde." Dieses die gewöhnliche Schreibart: δοῦλός ἐστι τῆς ἁμαρτίας. Aber in der lateinischen Kirche haben diese beiden letzten Worte oft gefehlt: und ungeachtet die Kritik sich noch *für* diesen Beisatz erklärt hat, so zweifeln wir doch nicht an seiner Unächtheit [2]). Denn, wenn gleich Johannes wohl Bilder, wie dieses vom Sklaven, verschieden herumzuwenden pflegt: so würde es doch sehr hart sein [3]), wenn er den Sklavennamen unmittelbar nach einander vom Sklaven der Sünde und (V. 35) vom Sklaven im Verhältnisse zu *Gott* gebraucht hätte. Diese Sklaverei *in* der Sünde ist ein fremdes, gegenseitig abgeneigtes, Verhältniss zwischen Gott und dem Menschen. — Wäre übrigens hier von einer Sklaverei *unter* der Sünde die Rede, so geschähe es in anderem Sinne, als bei Paulus (Röm. 6, 17 vgl. 2 Petr. 2, 19): es wäre nicht blos ein gewisser *Zustand* in der Sünde gemeint, der, in welchem der Wille des Menschen gebrochen scheint (Röm. 7, 14 ff.), sondern, dass Sündigen überhaupt etwas Unnatürliches, Fremdes, wie Aufgezwungenes für den Menschen sei [4]). *Ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν* bedeutet übri-

1) Euth.: ταύτην τὴν δουλείαν παρέδραμεν, ὡς οὐδὲν βλάπτουσαν τὴν ψυχικὴν εὐγένειαν —

2) Nur Mill und neuerlich Tholuck haben die Weglassung gutgeheissen. Gewiss aber lässt es sich leichter denken, dass die Abschreiber das so geläufige Bild von *Sünden*sclaverei hereingebracht, als dass sie es aus der Stelle herausgenommen haben.

3) Natürlich hat Br. Bauer diese anscheinende Unebenheit aufgegriffen. Olshausen entgegnet, das Folgende gebe ein völlig neues Bild: das ist aber eben das Störende in der gewöhnl. Erklärung. Grotius erinnert bei dieser angemessen an das Schwanken des Bildes Röm. 7, 1. 2.

4) So Lampe (p. 428): auch (freilich nicht im Sinne der Kirchenlehre) Tholuck: „die Sünde ist ein Fremdartiges, auch will sie der innerste Mensch nicht, aber doch gehorcht ihr der Mensch."

gens nicht blos die einzelne Vergehung, sondern den sündhaften Geist des Lebens (1, 3, 4).

V. 35 die *Unseligkeit* in diesem Sklavenzustand. Der Vers ist im allgemeinen Sinne als eine Lebenserfahrung aufzufassen [1]. „Der Sklav bleibt nicht für immer im Hause, wohl aber der Sohn" (Gal. 4, 1—7). Das, im Hause bleiben, bezeichnet Ehre und Recht, zum Haus zu gehören. „Nicht bleiben," es nicht müssen, nicht brauchen, nicht das Recht haben [2]. *Εἰς τὸν αἰῶνα* ist die Gesetzesformel, gerade bei Sklaven, 2 Mos. 21, 6. 5, 15, 17. Ausser dem Bilde bedeutet das „im Haus bleiben" ein sicheres Verhältniss zu Gott. Denn, wie die ganze Rede ja einen freieren, geistigen Sinn hat, mögen wir das Bild lieber *so* deuten, als auf das Bleiben in dem äusseren Gotteshause, in der *Theokratie* [3].

Der 36. *Vers* macht nun die Anwendung von jenem Erfahrungssatze V. 35. Man hätte erwartet, dass die Juden aufgefordert würden, Gottes*söhne* zu werden, um im Haus zu bleiben. Aber theils war dieser Name für sie zu gross, und hier obendrein unpassend, da sie ja nur als Abrahamskinder hier aufgetreten wa-

1) Schon auf Christus deuten den *υἱός* des 35. V. Nonnus, Chrys. und die fgg. Griechen, und überhaupt nehmen sie den *ganzen* Vers uneigentlich. Der *Diener* soll bei ihnen (Nonnus ausgenommen, welcher den Diener der Sünde versteht — so auch Rupert) ganz gegen den Gesammtsinn der Stelle, *Moses* sein: vgl. Hebr. 3, 3 — 6. Dieser habe sie nicht frei machen können. *Jene* Deutung liegt auch der Lachmannischen Interpunction zum Grunde: *ὁ δὲ δοῦλος — εἰς τὸν αἰῶνα. Ὁ υἱὸς — αἰῶνα· ἐὰν οὖν* u. s. w.

2) Grotius: *non habitat i. e. jus habet habitandi.*

Wir verstehen also das „nicht ewig Bleiben" weder von der Freilassung (diese wäre ja kein Unglück), noch von dem Verkauf (von diesem konnte doch nicht im Allgemeinen die Rede sein, dass er die Sklaven träfe). Viele, schon Calvin, finden in den Worten eine Anspielung auf Ismael's Geschichte Gen. 21. Im Wesentlichen hat auch Lücke die oben gegebene Auslegung.

3) In diesem fassen es Lücke, Kling, Olsh. auf.

ren: theils wendet sich die Rede Jesu auf den Hauptgedanken, den der Freiheit, zurück. Vorausgesetzt wird und ist hinzuzuverstehen [1]) der Gedanke: wer das Recht im Hause hat, kann Anderen erlauben, Haus*genosse* zu sein. Aber der Hausgenosse und der Freie bedeuten dasselbe. Also ist der Sinn: „Wenn es auch nur Einen Sohn des Hauses giebt, aber dieser kann euch aus dem Sklavenverhältnisse in das freie der Hausgenossen versetzen.“ Eine Beziehung auf irgend welche Rechtsverhältnisse der Zeit darf man nicht in der Stelle suchen [2]): sie ist ganz nur in Hinsicht auf den *Gottes*sohn gedacht. *Ὄντως*, hier allein bei Joh., bedeutet wohl nicht soviel als *ἀληθῶς* V. 31, sondern es entspricht als Adverbium dem *ἀληθινόν* in der Joh. Bedeutung: es ist, im eigentlichen, vollen, höheren Sinne [3]).

Nun die Rede gegen das Vertrauen auf die Kindschaft Abrahams. Davon ausgehend, dass diese Abkunft nur *dann* Etwas bedeuten würde, wenn sie sich in Gleichheit der *Gesinnung* darlegte, geht die Rede in folgender *Steigerung* fort: In Abr. Gesinnung würden sie das Göttliche *erkennen*, wo es erschiene (V. 37. 38), sie würden am wenigsten den Gottesdiener *verfolgen* (V. 39—41), vielmehr ihn *lieben* (V. 42): ja ihr ganzes Wesen sei *Gott feind* (V. 43—47).

V. 37. Deutlich steht *σπέρμα Ἀβρ.* hier dem *τέκνοις* entgegen V. 39. Aehnlich Paulus Röm. 9, 7 [4]).

1) Also liegt nicht schon im *μένειν εἰς τὸν αἰῶνα* die Bedeutung, befreien können, wie die Gr. VV. annehmen (zunächst die, *κληρονομεῖν τὴν ἐξουσίαν πατρός*, Chrys., Euth., oder, Herr des Hauses sein, Theoph.). Auch Kling a. O. fasst es so auf, indem er eben auch wie jene den zweiten Satz V. 35 auf den Gottessohn bezieht: aber er versteht jene Formel von der ewigen Sohnschaft. So trifft er mit Ammonius i. d. Cat. zusammen: *μένει εἰς τὸν αἰ. ὡσαύτως ἔχων ὁ υἱός, ὡς φύσει θεός*.

2) Grotius nahm die Berücksichtigung eines *griechischen* Rechts der Söhne an, Mitsöhne anzunehmen, *ἀδελφοθεσία*.

3) So fasst es auch Tholuck.

4) Wenn gleich Joh. anderwärts auch *σπέρμα* im innerlichen

Sonst würde unser Satz hier als Ironie genommen werden müssen: wofür er doch auch den Klang nicht hat. „Nachkommen — nicht Kinder seid ihr.“ Die Sätze: Ἀλλά bis Schluss V. 38, haben den Gedanken sehr zusammengezogen. „Abraham's Gesinnung ist es nicht, das Göttliche nicht zu erkennen. Vielmehr, wie ich von *meinem* Vater spreche, so ihr von eurem, welches Abr. *nicht* ist.“ „Ihr sucht mich umzubringen, weil mein Wort keine Statt bei euch haben kann“ [1]: nicht aufgenommen, ja verstanden werden kann. Dasselbe wie V. 43: *οὐ δύνασθε ἀκούειν* [2]. — Der Grund hiervon V. 38: „Darum dieses nicht, weil es göttliches Wort ist, aber ihr habt nur für das Gott Entgegengesetzte ein Organ, für das Satanische.“ Der zweite Satz wird als Folgerung aus dem ersten eingeführt (*καὶ — οὖν*): (Jeder folgt seiner Natur, seinem Vorbilde, also seinem Vater) wie ich dem Meinen, so ihr dem Euren. Das Erste wird als etwas Entschiedenes ausgesprochen, und so kann es den Grund der Folgerung abgeben [3]. Ὁρᾶν (oben 5, 19

Sinne gebraucht 1, 3, 9. Origenes erkennt den Unterschied von *σπέρμα* und *τέκνα* an, und bespricht ihn to. 20, 2—6 in platonisirender Weise.

1) Dieses ist die natürliche Erklärung (vgl. Beza) des *οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν* — es gewinnt keinen Raum bei, in euch. (Dieses meint auch wohl das: *non capit in vobis* der Vulgata.) Nicht: es geht ein bei euch (*ἐν ὑμῖν* für *εἰς ὑμᾶς*, oder das Verbum in prägnanter Bedeutung). Eine dritte Erklärung ist: geht nicht fort, entwickelt sich nicht bei euch. Das *ἐν ὑμῖν* will u. A. Lücke „unter euch“ erklären. Aber der Zusammenhang der Stelle geht zu bestimmt auf das *innere* Leben der Juden und die Hindernisse des Guten, welche in *diesem* lägen.

2) In Beziehung auf seine Person wird dasselbe mit den Formeln ausgedrückt: *καταλαμβάνειν* (1, 5), *λαμβάνειν*, 1, 12. 5, 43.

3) Da in diesem Gegensatze der Väter keine Gleichstellung liegt, vermögen wir nicht mit Lücke *Ironie* in der Rede zu finden. Uebrigens würde der Ernst, welcher in der Stelle spricht, die Ironie nicht gerade ausschliessen, wie Meyer auch hier behauptet hat.

βλέπειν in mehr materieller Bedeutung) wechselt in der Rede mit ἀκούειν ab: ob also hier im zweiten Satze statt ἑωράκ. παρὰ τῷ πατρί gelesen werde ἠκούσατε παρὰ τοῦ πατρός, ist zum Sinne gleich: doch kann dieses aus einer falschen Auslegung entstanden sein [1]). Gewiss aber haben diese Worte in beiden Sätzen gleichen Sinn: es kann also auch das von Christus Gesagte nur eine fortwährende *Geistes*gemeinschaft bedeuten. Neben dem zweimaligen τῷ πατρί ist μου und ὑμῶν kritisch zweifelhaft: fast ist der Ausdruck ohne diese Beiworte noch schlagender [2]). Ποιεῖν am Schlusse hat wieder, wie V. 34, die allgemeine Bedeutung von Lebensweise, Geist des Lebens [3]).

Die Antwort der Juden V. 39 ist nicht blos etwa trotzige Wiederholung dessen, was sie vorher gesagt hatten: sondern sie bezieht sich auf das eben Gesprochene, τῷ πατρί ὑμῶν, und ist zur Demüthigung des Sprechenden bestimmt. Sie wollen nicht wissen, wer *sein* Vater sei; der ihrige sei Abraham. In der Rede Jesu darauf hat das ζητεῖν ἀποκτεῖναι V. 40 die Bedeutung: es steht dem οὐ χωρεῖ ὁ λ. ἐν ὑ. V. 37 steigernd gegenüber.

„Wäret ihr wahre Kinder Abraham's, so würdet ihr handeln wie [4]) Abraham," seine Gesinnung haben.

1) Es ist aus Origenes, von dem oder den Alexandrinern überhaupt dieses ἠκούσατε vornehmlich herrührt, zu ersehen (to. 20 c. 7), dass er unter dem Judenvater *Gott* verstand, und einen Unterschied machte zwischen ἑωράκ. und ἠκούσατε (Er will dieses Hören lieber auf die Präexistenz der Menschenseelen beziehen, als auf die Mosaische Gesetzgebung). Eine andere Vermuthung über den Ursprung des ἠκ., dass nl. das Sehen zu hart geschienen habe in Beziehung auf Satan — haben Paulus und de Wette. Aufgenommen haben ἠκ. Lachm. und Tisch.

2) Beides fehlt in den Lachm. und Tisch. Texten.

3) So dem λαλεῖν, dem wesentlichen Werke Christi, entsprechend. Gewöhnlich wird das ποιεῖν nur auf das ζητεῖν ἀποκτεῖναι bezogen.

4) Im Griesbachischen Texte, auch bei Schulz, heisst es ἐποιεῖτε. Der gangbare und wieder neuaufgenommene (von Lachm.,

„Aber vielmehr (*νῦν δέ*) verfolgt ihr zum Tode mich [1]), der ich euch göttliche Wahrheit verkündige: das hat A. nicht gethan.“ Hier ist *ἐποίησε* nicht soviel als *ἐποίησεν ἄν* — sondern es spricht den wirklichen Charakter des altväterlichen Lebens aus; ebendaher aber ist es auch nicht auf einzelne Thatsachen aus diesem zu beziehen. In Abraham fand der Volksglaube sein Ideal von Glaube, Gehorsam, Edelsinn [2]).

V. 41. *Τοῦ πατρὸς ὑμῶν* wie V. 38: eures eigentlichen Vaters.

Hier begreifen die Juden, dass Jesus bei ihnen von einem anderen Vater spreche, als von Abraham, wiewohl sie es von einem menschlichen verstehen: und, dass er *Gott* als seinen Vater darstelle. Ihre Antwort geht auf Beides: ihre Abstammung sei rein abrahamitisch, aber mit Abraham hätten *sie* gewiss Gott zum Vater.

Das *ἐκ πορνείας γεννηθῆναι* hat hier wohl seine eigentliche Bedeutung: die ungesetzliche Geburt brach die Abr. Abstammung ab, hob die israelit. Ebenbürtigkeit auf (5 Mos. 23, 2) [3]). Man hat es oft im uneigentlichen Sinne genommen: nicht götzendienerische,

Tisch.) Text hat *ἐποίησεν ἄν*. Auch lesen *ἐστέ* statt *ἦτε* Griesb. und die Ebengenannten. Das *ἐστέ* neben *ἐποιεῖτε ἄν* würde die Juden, sich rühmend, einführen. (Nicht ganz gleich würde sein 2 Kor. 11, 4: *εἰ κηρύσσει — ἀνείχεσθε ἄν*). Doch regelmässiger würde neben *ἐστέ* der Imperativ *ποιεῖτε* sein, welches vorzugsweise die lateinische Lesart ist: und das *νῦν δέ* stünde dem wohl nicht entgegen, denn es kann ebensowohl eine Aufforderung einführen sollen, als eine Thatsache.

1) Die alte Kirche, wie Orig., und in anderem Sinne wieder die Socinianische Auslegung, legte natürlich in das *ἄνθρωπον* besondere Bedeutung.

2) *Ἀβρ. οὐ κάμε τοῦτο θεοστυγές*· Nonnus. Scholion bei Matth. 369: *ἐκείνου ἔργα, τὸ ἥμερον, τὸ ἐπιεικὲς, τὸ πειθήνιον* —

3) Eine Anspielung auf Jesu Geburt nahmen nach Euth. Einige in der jüdischen Rede an. *Origenes* meinte so to. 20, 14, voraussetzend *τὴν διαβόητον καὶ τεθρυλλημένην γέννησιν ἐκ παρθένου* — dann auch Cyrill v. Al.

unächte Art seien sie (5 Mos. 31, 16. Ezech. 16, 2 ff. u. a.) [1]). Aber dieses Bild hatte kaum in der gewöhnlichen Lebenssprache Statt: doch ist diese Deutung *der* vorzuziehen von der Abstammung von Ismael [2]). Dieses konnte geschichtlich nicht ἐκ πορνείας heissen: am angemessensten könnte es sonst auf eine gemischte Abstammung von Juden und *Heiden* bezogen werden [3]). „Ja wir haben Einen Vater, Gott." Nicht, Einen mit dir, sondern, wir Alle den Einen. Es liegt wohl die Stelle Jes. 63, 16 zum Grunde, wo diese Gottes- und Abrahams-Sohnschaft neben einander steht. Ueber den Anspruch Jesu auf die Gottessohnschaft im *besonderen* Sinne sehen diese Juden hinweg.

Mit ihnen wendet sich nun die Antwort Jesu mit V. 42 von Abrahams Kindern zu *Gottes* Kindern hinüber. Es ist, wie gesagt, Steigerung des Vorigen: vollends als *solche* müssten sie Gottes Stimme verstehen und aufnehmen.

„Ihr würdet mich lieben, wenn Gott euer Vater wäre." Das Lieben macht einen starken Gegensatz aus von dem ζητεῖν ἀποκτεῖναι [4]). Denn er habe ja den göttlichen Charakter. Sehr ähnlich wie 5, 42. Ausgegangen (16, 27 f. 30. 17, 8) [5]), gekommen, ge-

1) So von Götzendienern verstehen es mit Augustinus Viele, auch Grotius, Lampe, Kühn., Lücke, de Wette.

2) Dieses ist die Deutung der meisten Griech. Väter — der Sinn würde passend sein: dass sie nicht von der *Sklavin* stammten.

3) So Theod. Mopsu. und Theophylakt. In ähnlicher Weise hält Paulus die Worte für einen Gegensatz zu den Samaritern.

4) Lücke u. A. legen in die Folgerung εἰ ὁ θεὸς u. s. w. ἠγαπᾶτε — einen specielleren Gedanken: die Gotteskinder müssten den Gottes*sohn* lieben. Aber dann würde diese *Sohnschaft* bestimmter ausgesprochen sein in den folgenden Worten: ἐγὼ γὰρ u. s. w., denn im ἐξῆλθον liegt *diese* doch nicht.

5) Dort mit ἀπό und παρά, natürlich in derselben Bedeutung. Die kirchl. Auslegung von den ältesten Zeiten her legte Mehr in dieses ἐξέρχεσθαι, ob man es nun metaphysisch nahm (gewöhnl. Mich. 5, 1 vergleichend), oder von menschlicher, doch übernat., Geburt. Das Zweite selbst Augustinus.

sendet: Begriffe, welche, wie oft schon hier erwähnt wurde, bei Joh. dasselbe aussprechen; hier stehen sie nur wie historisch fortführend neben einander: von Gott bestimmt, Gott darstellend, Gottes Sache führend. Im οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμ. ἐλ. liegt die gewöhnliche Johanneische Steigerung durch die Negation, von welcher der folgende Satz: ἀλλ' — ἀπέστειλε, zum Positiven zurückgeht.

Nun die letzte, schärfste Rede bis V. 47. Als Ungöttliche, *Gottes*feinde, seien sie auch die *seinen*. V. 43. *Λαλιά* und *λόγος* ist (vgl. zu 4, 41 f.) das Sprechen — Geist und Inhalt des Gesprochenen [1]). Und wiederum ist nicht gerade nur an Wort zu denken, sondern an Leben, wirkende Persönlichkeit, Lebensgeist. Würden λαλ. und λο. für gleichbedeutend geachtet, so läge der Unterschied der Sätze im γινώσκετε und οὐ δ ύ ν α σ θ ε ἀκούειν [2]) (denn γινώσκειν und ἀκούειν bedeutet gewiss dasselbe). Aber dann würde die Rede, wenigstens dieses λαλιάν — λόγον nach einander, unnöthig weitschweifig sein. Wiederum wenn im zweiten Satze nur die Ausführung des ersten liegen sollte („*denn* ihr u. s. w. oder in Beziehung darauf, *dass*“ [3])), würde das οὐ δύνασθε zu wenig bedeu-

1) Dieses die Erklärung der meisten Neueren. Sie wird von Kühn. und Meyer ungehörig beschränkt, indem sie λαλιά von einzelnen *Ausdrücken* verstehen, welche die Juden misverstanden hätten. Olshausen hält die gleiche Bedeutung der beiden Worte, λαλ. und λο., für entschieden. Anders unterscheidet sie Grotius: *non potestis p a t i e n t e r ferre m e l o q u e n t e m* — mit Rupert zusammentreffend: *non mirum quod loquelam meam non cognoscatis, quia ad audiendum nimis impatientes estis.*

2) So die Griech. Ausleger von Orig. an (πρότερον δύναμιν περιποιητέον ἀκουστικήν 20, 18). Dann u. A. auch Lampe.

Οὐ δύνασθε bedeutet nicht schlechthin soviel als οὐ βούλεσθε (Chrys., Euth.): man müsste denn das μὴ βούλεσθαι von einem selbst*verschuldeten* Unvermögen verstehen.

3) Das Zweite Beza, de Wette, das Erste wahrscheinlich Nonnus: καὶ πόθεν u. s. w. ὑμέας οὐ σθένος ἐστὶν ἐμόν ποτε μῦθον ἀκούειν.

ten [1]). — Γινώσκειν und ἀκούειν bezeichnet beides (ohne dass die *Wort*bedeutung eine andere wäre als, verstehen) nicht das blosse Begreifen, sondern das Auf- und Annehmen. Also: „Warum mögt ihr Nichts wissen von dem, was ich vor euch spreche? Weil euch der Geist meines Lebens fremd ist.“

Aber V. 44 sagt nun ausdrücklich, was vorher, V. 38—40, nur angedeutet worden war. „Vielmehr gehört ihr dem Satan als Kinder an [2]), und liebt es darum, dessen Gelüste zu thun.“ Das εἶναι ἐκ für sich schon hätte dasselbe bedeuten können mit γεννηθῆναι, εἶναι τέκνα. Aber hier wird ἐκ τοῦ πατρός beigesetzt [3]): es kam zuviel auf den Begriff des *Vaters* an. Θέλειν hier im schlimmen Sinne (anders 7, 17): es bedeutet Lebensgeschäft, Lebenslust. Ἐπιθυμίαι wird in der Sprache N. T. immer dem θέλημα entgegengesetzt: *Willkühr*, vom bestimmten, ewigen Willen abweichend, ist der Grundbegriff. Ἐπιθυμίαι τοῦ πατρός bedeutet eben das Sinnen und Wollen des Satan [4]).

Zwei Prädicate (zweierlei ἐπιθυμεῖν) werden dem Satan beigelegt: ἀνθρωποκτόνος und ἐν τῇ ἀλ. οὐχ ἕστηκε — ganz dem Vorigen gemäss V. 40. In der jüdischen Verfolgung gegen Jesus legten sich ja theils Gefühle des Hasses, der Menschenfeindschaft zu Tage,

1) Anders das δύνασθαι ἀκούειν oben 6, 60.

2) Das Bild von Satanskindern wird hier zu eigenthümlich ausgeführt, als dass wir es mit de Wette von der „Ansicht, dass sie unter der Herrschaft des Fürsten dieser Welt stünden (12, 31. 14, 30. 16, 11)“ ableiten sollten.

3) Ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου statt des gangbaren, artikellosen ἐκ πατρός, hat die grösste äusserliche Beglaubigung. Matthaei bemerkt richtig, dass sowohl das Ausfallen des Artikels als die Schreibart ἐκ πατρὸς ὑμῶν die dogmatische Scheu zur Ursache gehabt habe, einen Satansvater in der Stelle zu finden. Origenes (20, 19) bemerkt eine solche Zweideutigkeit im ἐκ τοῦ π. τοῦ δ.

4) Origenes versteht die ἐπιθυμίαι τοῦ π. von dem, was Satan in dem Menschen will, schafft (20, 20).

theils die Erbitterung gegen den, welcher das Göttliche lehrte, und *weil* er dieses that. Beides aber war Satanisch: Menschenhass und Feindschaft gegen die Wahrheit. Gewiss dürfen wir ebenso wenig im *ἀνθρωποκτόνος ἀπ᾽ ἀρχῆς* [1]) eine Hindeutung auf ein *gewisses* einzelnes Ereigniss vermuthen, als im *ἐν τῇ ἀλ. οὐχ ἕστ.* Also ist das Erste weder auf die Versuchung zum Sündenfalle [2]) zu beziehen, in welcher überdiess auch nach der jüdischen Meinung nicht die *Absicht* des Satan gelegen haben sollte, gerade sterblich zu machen [3]), zu tödten: noch auf Kain's That [4]), wofür sprechen könnte, dass dieselbe auch 1 Joh. 3, 12 auf Satan zurückgeführt wird, und dass der gemordete Bruder Gottes Freund hiess, Hebr. 11, 4. Das *ἐν τῇ ἀλ. οὐχ ἕστηκε* wurde nur nach der falschen Uebersetzung der Lateiner auf den Fall Satans selbst bezogen [5]). Es sind Beides allgemeine Prädicate des

1) Die bekannte Abhandlung: *Nitzsch* über den Menschenmörder von Anfang, Joh. 8, 44. Theol. Zeitschr. von Schleierm., de W., Lücke, 3. 52 ff.

Sammlung von Scholien zu d. St., Matthaei 1 Ausg., App. 2. 368 ss.

2) Die bei Weitem gangbarste Erklärung von Altersher. Auch das gnostische Prädicat Satan's, *φθοροποιός*, deutet dahin. Neuerlich auch bei Paulus, dann b. Kühnoel, Olsh., Meyer.

3) Denn so müsste dieses Tödten genommen werden, und so verstand es auch die Kirche (B. d. Weish. 2, 24. Apok. 12, 9): nicht könnte es auf geistigen Mord, mit Olsh. bezogen werden. Der Ausdruck selbst, tödten, für, sterblich machen, würde nach der jüdischen Deutung von Gen. 2, 17 noch zu ertragen sein.

4) Cyrill von Al. zu uns. Stelle und zu der der Genesis. Theod., Herakl., Euthym., Tholuck verbinden beide, diese und die vorige. (Jener: *τὸν Ἀβ. κτείνας, εἶτα καὶ* u. s. w.) Neuerlich haben Nitzsch, Lücke, de Wette, auch Schulthess, exeg. th. Forschch. 1, 1. 39 ff., die Deutung von Kain's That aufgenommen.

Eigenthümlich bezieht Rupert das *ἀνθρπκτ.* auf den Tod Jesu, auf welchen Satan von Anbeginn gedacht habe. Calvin fasst *ἀνθρπκτ.* richtig als allgemeines Prädicat.

5) August. C. D. 11, 13 (*„non dixit, a veritate alienus fuit, sed in veritate non stetit: ubi, a veritate lapsum, intelligi voluit“*).

Satan. Ἀπ' ἀρχῆς von *seinem* Anfang an (gewiss aber dann ohne den Gedanken von ursprünglicher Bösartigkeit), oder, vom Anfang der Menschengeschichte. Ganz so 1 Joh. 3, 8.

Ἐν τῇ ἀλ. οὐχ ἕστ., steht nicht in ihr, hält sie nicht fest. Die *Wahrheit* ist die göttliche: Wille, Sache Gottes. Ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλ. ἐν αὐτῷ, weil [1]) seine Natur Nichts davon hat [2]). Ja, setzt das Folgende (ὅταν — αὐτοῦ) hinzu: der *Gegensatz* von Wahrheit liegt in ihm. Ψεῦδος und ψεύστης ist der ἀλήθεια gemäss zu nehmen, also nicht Unwahrhaftigkeit, Lüge, sondern (mehr objectiv) das Falsche, Ungöttliche. Λαλεῖν wie gewöhnlich das Sprechen in diesem Ev., überhaupt treiben, darin leben. Treibt er Ungöttliches, so handelt er seiner Natur gemäss, er treibt das Seine (τὰ ἴδια ähnlich wie 15, 19). „Denn er ist unwahrhaft, ungöttlich, und der Vater von Dergleichen.“ Gewiss ist αὐτοῦ auf ψεύστης zu beziehen, nicht mit der gangbarsten, auch ältesten, Meinung [3]) auf ψεῦδος [4]): aber ψεύστης in collectiver Bedeutung zu nehmen, nicht auf einen gewissen Einzelnen [5]) zu deuten.

Unter den Griechen hat nur Nonnus die falsche Erklärung (οὐδ' ἐνὶ θεσμῷ μίμνεν ἀληθείης), wie er denn auch sogleich darauf das ἔστιν in ἦεν verwandelt: späterhin halten die kath. Ausll. zu der falschen Uebersetzung der Vulgata, aber selbst Erasmus, Calvin und Beza.

1) Der, eben besprochenen, falschen Erklärung des ἕστ. gemäss, nehmen Calvin, Beza, Lampe ὅτι in der Bedeutung, deswegen.

2) Ob nun ἀλήθεια in den beiden Sätzen verschiedene Bedeutung habe (objective und subj. — Lücke, de Wette) oder der Unterschied in dem ἕστηκεν — ἐστί liege.

3) Es ist die allgemeine Deutung der griech. Kirche, die sogleich zu Erwähnenden ausgenommen. Aber schon der Syrer fasste es so.

4) Dass dieses im ψεύστης inneläge, oder als auf den entfernteren Begriff.

5) So Ammonius u. Cyrill, und verstanden *Kain* unter dem Lügner: wahrscheinlich im Zusammenhange mit bekannten jüdischen Legenden von Kain's Geburt. Aber Beider Deutung schwankt

„Wer da lügt, der ist sein Sohn.“ Dieser letzte Satz ist für den Hauptgedanken der Stelle beigesetzt, welcher ja nicht in der Charakteristik des Satan lag, sondern in der Darstellung der Kindschaft des Satan.

Die gnostisch-manichäischen Deutungen [1]) dieses *καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ* (und der Vater vom Satan ist es, *ψεύστης*) haben auch in der Kirche mannichfachen Nachklang gefunden [2]): im kirchlichen Sinne musste dann *διάβολος* ein niederes, dämonisches Wesen oder Geschlecht bedeuten. Aber eine solche dämonische Genealogie hat es unseres Wissens wenigstens im älteren Judenthume nicht gegeben, selbst da nicht, wo es *Engel*genealogie'n gab: und Christus würde sich ihrer nicht bedient oder dieser Evangelist sie ihm nicht beigelegt haben: so roh und widerlich würde es sein [3]). Aber für Sprache und Sinn ganz unangemessen ist die impersonale Auffassung des *ὅταν λαλῇ* und der folgenden Sätze, welche einigen älteren Ausll. gefiel [4]).

V. 45—47. Die Anwendung hiervon auf *ihn* und *sie*, mit zwiefacher Steigerung der Rede V. 43. „Sie

unzusammenhängend zwischen dieser Ansicht und der, dass Kain das Subject des ganzen Verses sei. Dasselbe die Quaestt. in V. et N. T. 98. Wie oben, hat Meyer erklärt.

1) Disp. Archel. c. Man. c. 29. August. tr. 42. Aber Herakleon (Or. 20, 22) bezieht *αὐτοῦ* auf *ψεῦδος*.

2) Nonnus: *ψεύστης αὐτὸς ἔφυ, ψευδήμονος ἐκ γενετῆρος.* Ebendahin geht auch wohl die Schreibung, vornehml. in der lat. Kirche: *καθὼς καὶ ὁ π. α.* Origenes (a. O. und 23) hält eine solche Deutung für möglich auch bei der Beziehung des *αὐτοῦ* auf *ψεῦδος*, vom Lügengeiste verstanden. Cyrill und Hieron. (zu Jesaia c. 18) erwähnen solche Deutungen katholischer Lehrer. Vgl. Beausobre Hist. d. Man. 2. 263 s. Grotius wiederholte sie in der oben bezeichneten Weise (*genus daemonum*).

Es wirkte bei dieser Auffassung jenes *ἐκ τοῦ πατρός* im Anf. des Verses mit.

3) Aus der Beziehung des *αὐτοῦ* auf *διάβολος* entstanden auch die Deutungen dieses *διάβ.* von Judas Isch., vgl. oben 6, 70 (Epiphan. 38, 4 f. 40, 4. vgl. Suicer. u. *πατήρ* am Ende) und auf den Antichrist (Einige b. Photius, Schol. Matth. 372).

4) Vielleicht ist aus dieser auch die Uebersetzung, *qui*, hervorgegangen, bei welcher Lachm. *ὅς ἂν* vermuthet.

glauben nicht an ihn, *darum weil* er das Göttliche redet, und so, dass sie das *Gegentheil* des Göttlichen in sich tragen: weil sie also *un*göttlicher Art sind."

In dieser *Anwendung* besonders ist es klar, dass das Satansbild hier eben nur als *Bild* gebraucht wird, als Bild des Un- und Widergöttlichen, als absoluter Gegensatz gegen Gott [1]). Fast vermeidet der Schluss V. 47 die Wiederholung des Schreckbildes, indem er nur negativ spricht: ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ.

„Ihr glaubt mir nicht, *weil* ich die Wahrheit rede." Und nun die berühmten Worte V. 46: *Τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας;* (der Ausdruck wie 16, 8 f.) Dem Zusammenhange nach, im Vorangehenden und Folgenden (εἰ δὲ [2]) ἀλήθειαν λέγω), können sie keinen anderen Sinn haben, als den Einwurf zurückzuweisen, dass er sich mit Unrecht der göttlichen Wahrheit rühme. Also können die Worte nicht auf *Sündlosigkeit* bezogen werden [3]): jedoch kann ἁμαρτία auch nicht *Irrthum* bedeuten, überhaupt [4]), oder sofern

1) So wenig ist auf diese St. mit Olsh. ein besonderes dogmatisches Gewicht zu legen.

2) Dieses δέ wird durch die neue Kritik nach den bewährtesten Zeugen hinweggelassen. Innerlich spricht Nichts weder für noch gegen dasselbe. Doch ist das Wegfallen der Partikel der Erklärung des ἁμαρτία von Sündlosigkeit günstiger.

3) Der volle, ganze Begriff von Sündlosigkeit (wie 1 Joh. 3, 5) würde hier natürlich gar nicht Statthaben, da ja doch nur die Rede von dem sein würde, was äusserlich, und in diesem Kreise bekannt und anerkannt an ihm gewesen sei. Aber überhaupt kann Rechtschaffenheit kein unmittelbarer Beweis für die Lehre sein: wenn auch umgekehrt die offenbare Sünde ein allgemeiner Grund sein konnte, nicht zu glauben. Rechtschaffenheit aber konnte nur ein gutes Vorurtheil für den Lehrer sein. Die Stelle 9, 31 gehört nicht her: dieser Volksspruch bezieht sich ja nicht auf Lehren, sondern auf Wunder. Die griechischen Väter, und wieder die vorzüglichsten neuesten Ausll., auch Ullmann in bekannten Schriften, halten sich an die Erkl. von Sündlosigkeit, doch mit jener, mehr negativen Wendung. De Wette bezieht hierher den Gedanken (er gebraucht für denselben 7, 17), dass Erkenntniss der Wahrheit auf Reinheit des Willens beruhe.

4) Die Bedeutung, Irrthum, legt Cyrill in das Wort — mit

ein Irrthum, oder auch jeder, aus der Sünde stamme [1]). *Ἁμαρτία* ist vielmehr in der altnationalen Bedeutung die Ursache der *πλάνη*, der Volkstäuschung: sie ist der Frevel, welcher sich eine höhere Bedeutung anmasst. Ganz so findet sich der *ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας* 2 Thess. 2, 3, auch ist die *ἀδικία* oben 7, 18 dieser Art [2]). Und gerade wie in dieser Stelle 7, 18 stellen unsere Worte dem *innerlichen* Ueberzeugungsgrunde (V. 45) den *äusserlichen* an die Seite. „Könnt ihr mich frevelhafter Täuschung überführen? und wenn ich also (aus *beiden* Gründen) Wahrheit spreche u. s. w."

V. 47. *Εἶναι* und *μὴ εἶναι ἐκ θεοῦ* mag hier immer im Doppelsinn stehen: ihm angehören, seiner Art sein [3]) — und: sein Kind sein: wie es denn hier zugleich dem *ἐπιθυμίας τοῦ διαβ. ποιεῖν* V. 41 entgegensteht, und mit *τέκνα τοῦ θεοῦ* (V. 41. 42) abwechselt (vgl. 1 Joh. 4, 6. 5, 19 und 3, 8 f.). *Ἀκούειν τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ*, wie V. 43, sie verstehen, annehmen.

Calvin und Beza die ältere reform. Auslegung: auch Bengel und Kühn. u. A. Grotius hat die vorige: Lampe, wie Origenes (a. O. 25: *εἰ μὴ ἐλέγχετε τὰ λεγόμενα ἡμαρτημένα — ἔχει δὲ καὶ κατὰ τὸ ῥητὸν παῤῥησίαν τοῦ σωτῆρος ἡ λέξις* u. s. w.), verbinden jene und diese.

1) Doch wollen die Meisten, welche *diesen* Gedanken in der Stelle finden, wie Lücke („in dem Grade, in welchem Jemand sündigt, ist auch Irrthum in ihm u. s. w."), keine andere Bedeutung in das *Wort ἁμαρτία* legen, sondern nur erklären, wie Jesus sich für die Wahrheit der Lehre auf seine Rechtschaffenheit berufen könne.

2) Am meisten stimmt zu obiger Erklärung C. F. Fritzsche (3. comm. de *ἀναμαρτησίᾳ* J. C.) Fritzschior. Opuscc. 93 ff., und Ammonius i. d. Cat.: *οὐ διὰ τοῦτο οὐκ ἐπίστευον, ὅτι ὡς ἀντιθέῳ προςεῖχον* u. s. w.

Die Erklärung Th. Herakl. und mehrerer Scholien b. Matthäi: *εἰ δὲ μὴ* (wenn ihr ungläubig seid nicht wegen eurer Unfähigkeit), *εἴπατε τὸ ἔγκλημα* — fasst das *ἁμαρτία* zu weit und unbestimmt: was sie an ihm sonst zu tadeln hätten.

3) Nonnus: *εἰς θεόν — ἔχων νόον.*

Oder auch als Gottes Worte erkennen. Der Gedanke ist wie überall bei Johannes: vgl. 6, 44 f.

Die Vorwürfe, welche die Juden ihm früher gemacht haben wollen nach V. 48, fanden sich zum Theile 7, 20. „Haben wir nicht richtig gesagt, dass du Samariter seiest und rasest?" Hier soll das δαιμ. ἔχειν, aus der Antwort Jesu zu schliessen, die Sprache, das Benehmen des Uebermuthes bezeichnen. Gewiss die Formel ohne Beziehung auf den ihnen ertheilten Namen Satanskinder. Σαμαρείτης ist nicht auf besondere Irrlehren der Samariter, überhaupt nicht auf Irrlehren [1]), zu beziehen: es ist der Volksname für den, welchen sie als Feind seines, des jüdischen, Volks achten, oder auch für einen Abtrünnigen überhaupt [2]).

V. 49—51: er spreche nicht im Uebermuthe, sondern um der Sache Gottes willen (V. 49). Gott selbst werde ihm darum sein Recht geben (V. 50), indem er *seiner*, der Sache Jesu, ihre geistigen Siege verschaffen werde (V. 51).

Τιμῶ τὸν πατ. καὶ ὑμεῖς ἀτιμάζετέ με — dieses spricht Zweierlei aus gegen den Vorwurf übermüthiger Rede [3]). „Ich rechtfertige mich nur gegen Schmähung, aber, was ich sage, geht eigentlich *Gott* an, und seine Ehre" [4]). Τιμῶ τὸν πατέρα ist also *nicht* auf sein Leben überhaupt zu beziehen, sondern eben

1) Origenes: ὡς παραχαράσσοντα Ἰουδαϊκὰ παραπλησίως τοῖς Σαμαρείταις.

2) Fortwährend hat bei den Juden Kuthäer und Heide Dasselbe bedeutet.

Wieder ist es schwer zu begreifen, was sich Nonnus gedacht habe mit: θεὸς ποιητὸς ἀεξήθης Σαμαρείταις — wenn ihm nicht etwa die späteren Sagen von Vergötterungen unter den Samaritern, wie des Simon Magus, vorgeschwebt haben.

3) Nach der gewöhnlichen Erklärung wird δαιμ. ἔχειν ganz in der allgemeinen Bedeutung genommen, das τιμῶ τὸν πατέρα aber als Beweisgrund dafür, dass er nicht dämonisch sei: die Förderung des göttlichen Werkes.

4) *Καὶ* (vor ὑμεῖς ἀτιμ. με) ist also in gewöhnlicher, nicht

auf das, was die Juden für eine übermüthige Rede hielten [1]. Die Schmähung der Juden aber finden wir nicht in einem gewissen einzelnen Acte [2], sondern in dem gesammten Betragen derselben gegen ihn. V. 50. Eben, weil Beide, Gott und Er, Eine Sache führen, wird Gott diese bewähren. Also bedarf es keiner eigenen Anpreisung. Und V. 51 dann, wodurch dieses geschehen werde. Denn gewiss liegt das *ἔστιν ὁ ζητῶν καὶ κρίνων* in dem *θάνατον μὴ θεωρεῖν* der Gläubigen [3].

Οὐ ζητῶ τὴν δόξαν μου wie 7, 18, doch hier dem Zusammenhange gemäss mehr im eigentlichen, engeren Sinne; es entspricht dem *δαιμόνιον οὐκ ἔχω.* Dieses ist Gottes Sache: *ἔστιν ὁ* (54. 5, 45) [4] *ζητῶν καὶ κρίνων* — euch richtend, beschämend (*κρίνειν* wie 26, vgl. 16, 8—11) [5].

In Bestätigung, Bewährung seiner Sache durch den geistigen Segen, welchen sie (sein *Wort* heisst es auch hier in der weiteren Bedeutung dieses Ausdrucks), die Treue zu ihr, verleihen werde [6]. *Nicht sterben*

(so die Meisten) in entgegensetzender Bedeutung (vgl. 5, 40) zu nehmen.

1) In diesem beschränkteren Sinne (wenn gleich mehr auf die *strafenden* Reden bezogen) nehmen es die Griechen — Paulus, de Wette.

2) So nahm es die, aus der Vulgata in viele ältere Ausgg. (auch des Erasmus) übergegangene, Lesung *ἠτιμάσατε.*

3) Gewöhnlich wird von den Neueren in V. 51 ein neuer Gedanke gefunden, wenn auch nicht gerade an Andere, an jene Gläubigen V. 30 f., gerichtet. Lücke hält den Vers für die Schlussrede von V. 31. 32. Aehnlich Calvin u. Lampe. Wie oben, fasst auch Meyer den Zusammenhang. Die alten Ausleger hielten den Vers entweder für den Beweis für das *δαιμ. μὴ ἔχειν* (Aug.), oder (die Griechen) für das *δόξαν μὴ ζητεῖν.*

4) Herakleon (Or. 20, 30) bezog das *ἔστιν* u. s. w. auf *Moses.*

5) *Κρίνων* ist gewiss für sich zu nehmen, nicht auch (Meyer) auf *τὴν δόξαν* zu beziehen.

6) *Λόγον τηρεῖν* (17, 6) abwechselnd mit *ἐντολὰς τηρεῖν* (1 Jo. 3, 22 f.). Beides auch von Christus (55. 15, 10): 15, 10

ist auch hier der Ausdruck für bleibendes inneres Heil, Seligsein: 5, 24. 6, 50 vgl. 11, 25. *Θεωρεῖν θάνατον* (Luk. 2, 26 *ἰδεῖν*) wie *γεύεσθαι θανάτου* V. 52. Es sind bedeutsame Ausdrücke, schon dadurch, dass sie aus dem dichterisch heiligen Style herübergenommen waren, ohne dass man in ihrer verschiedenen Form besondere Bilder oder eigenthümliche Begriffe anzunehmen hätte.

V. 52. *Ἐγνώκαμεν* dem *λέγομεν* V. 48 gegenüber: jetzt hätten sie klare Einsicht davon, dass er den Dämon des Uebermuthes habe. Hier stehen neben Abraham auch die Propheten, als Ideale, als der Stolz des Volks: auf den Ersten führten zunächst schon die vorigen Reden. Jesus hatte mit ihnen gerechtet, dass sie dem Abr. *gleich* sein wollten: sie nun mit ihm, dass er höher sein wolle als Abraham. Denn Jene wären nicht unsterblich gewesen, und Er wolle sogar unsterblich *machen*. *Μὴ σὺ μείζων εἶ* — wie 4, 12. *Τίνα* (*σύ* rec.) *σεαυτ. ποιεῖς;* 5, 18. 10, 33. 19, 7. Ob sie nun hierbei eine bestimmte Persönlichkeit meinen, welcher Jesus gleich sein wolle, nämlich einer göttlichen [1]); oder nur allgemein fragen, was er doch wohl sein wolle? [2]).

Die Antwort hierauf folgt erst V. 56. Sie wird eingeleitet durch V. 54. 55. Die Gedanken drängen sich in den Versen: nicht Er habe zu seinem Ruhm zu sprechen (die Juden hatten ihm ja V. 53 dieses, und wie wenn er im Wahnwitze spreche, vorgeworfen) — Gott selbst rechtfertige, verherrliche ihn, nämlich (denn dieses ist *hier* wohl der Sinn: anders V. 50) indem er aus ihm spreche — für *sie* freilich nicht, weil

zugleich von ihm und von den Seinen gebraucht. Ihm eigen gehört bei Joh. das *θέλημα*, *ἔργον ποιεῖν*, *τελειοῦν*.

1) Nonnus bezieht *τίνα* auf einen der Genannten: *τίνι προτέρων σε πανείκελον αὐτὸν ἐνίψεις;*

2) Die Schreibung *ὅτι* statt *ὅςτις* in *D* und bei Lateinern, von Schulz nach Gersdorf, Beitrr. S. 22, des Joh. Sprachgebrauchs wegen vorgezogen, hat allerdings einen volleren Klang.

sie Gott nicht kennten — Er wisse aber, wie er zu Gott stehe, und erhalte sich in diesem Verhältnisse.

Δοξάζω (oder *δοξάσω*) *ἐμαυτόν*, vorher, V. 50, *δόξαν ζητεῖν*. *Οὐδέν ἐστι* (1 Kor. 13, 1) — das Rühmen bedeutet Nichts, oder, es findet kein Ruhm, kein Erfolg des Rühmens Statt (vgl. 5, 31). Hier hat das *ἐάν* unbedingt die hypothetische Bedeutung, denn er dachte nicht an ein *δοξάζειν ἑαυτόν* [1]). *Ἔστιν ὁ πατήρ μου ὁ δοξάζων με* — in dem Zeugnisse, welches er in, aus ihm ablegt. Denn das Folgende führt aus, warum sie diese Verherrlichung nicht wahrnähmen. Es gehören zusammen die Sätze: *ὃν ὑμεῖς — ἐγνώκατε αὐτόν* (vgl. 19. 7, 28): „Von dem ihr sagt, dass er euch angehöre, aber den ihr nicht kennt, also nicht *er*kennt, wo er spricht, wirkt" [2]). Auf der anderen, auf *seiner* Seite, sei ein volles, klares Bewusstsein der Verbindung mit Gott. Denn *dieses* (also dasselbe mit dem *οἶδα πόθεν — ποῦ*) ist hier offenbar das *οἶδα αὐτόν* — es steht dem *μὴ γνῶναι* im Sinne des Vorigen entgegen. „Mir ist das Göttliche bekannt, nahe, und ich erhalte es mir so" (*τὸν λόγον αὐτοῦ τηρῶ*, halte mich im geistigen Zusammenhange mit ihm) [3]). „Sagte ich, ich kennte ihn nicht, so würde ich unwahr sein wie ihr —" *ψεύστης* ist, wie V. 44, nicht in der allgemei-

1) Wenn es nicht hypothetisch genommen wurde, musste das *οὐδέν ἐστι* von ihrer *Meinung* über ihn verstanden werden. So die Gr. Väter.

2) Die Kritiker haben vielleicht absichtlich, und dann mit Recht, übergangen, dass sich bei Nonnus der Satz: *καὶ οὐκ ἐγνώκατε αὐτόν*, nicht übersetzt finde. Er liegt bei ihm im vorangehenden: *ὃν θεὸν ὑμείων ἀδίκῳ κικλήσκετε μύθῳ*. Das *θεὸν εἶναι αὐτῶν* hat entweder stärkere oder umfassendere Bedeutung als *γνῶναι θεόν*. „Nicht einmal kennt ihr ihn" *oder* „Wenigstens kennt ihr ihn nicht." Ueber *ὑμῶν* rec. (denn *ὑμῶν* ist rec., nicht *ἡ*., wie b. Scholz) und *ἡμῶν* (sie redend einführend) schwankt die Kritik: auch die neuesten Texte haben *ὑμῶν* beibehalten.

3) Euth. nimmt den Satz: *καὶ — τηρῶ* so, als liege darin der Erkenntnissgrund (das *σημεῖον*) des *γνῶναι θεόν*.

nen Bedeutung zu nehmen, sondern: die *göttliche* Wahrheit verleugnend, Gott verleugnend. „Ich würde mich Gott, dem zu mir Sprechenden, mich Ueberzeugenden, verschliessen.

Nun V. 56 die Antwort auf V. 53. Er dürfe sich als Lebenverleihend über Abraham erheben: denn A. selbst habe das Leben von ihm *erwartet* und in frohen Ahndungen *empfangen*.

„Abraham euer Vater freute sich [1]) darauf [2]), meinen Tag zu sehen; und als er ihn gesehen hatte, war er beglückt." *Ἡ ἡμέρα ἡ ἐμὴ* (wie *αἱ ἡμ. τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου* Luk. 17, 22. 26: ausser dieser Stelle werden diese Formeln immer nur von der *Erscheinungs*zeit gebraucht, nicht von der *Periode* des Messias, wie hier) [3]), die Zeit, das Heil des Messias. Es liegt ohne Zweifel hierin die Idee, dass die Altväter die Messianische Erwartung auf ihre Zeiten bezogen hätten [4]). Denn in diesen Worten: *ἵνα ἴδῃ* — ist das *ἰδεῖν* in eigentlicher, äusserlicher Bedeutung zu nehmen [5]).

1) Der Tittmannischen Auffassung, welche *ἀλλ' ἵνα λ.* hypothetisch nimmt, so: *laetatus fuisset, si vidisset* — dann: *imo vidit etc.*, steht schon entgegen, dass der Gegensatz des materiellen und des geistigen Sehens dann gewiss bestimmt bezeichnet worden wäre.

2) Diese Erklärung des *ἠγαλλ. ἵνα* — ist die einzig richtige (*ἀγαλλιᾶσθαι* dem realeren *χαίρειν* entgegengesetzt): er freute sich in der Beziehung darauf, dass er sehen sollte — Ein blosses frohes *Wünschen* (Grot., Kühn. — Theoph., *εὐκταίαν εἶχεν* und Euthymius) kann *ἀγαλλιᾶσθαι* nicht bedeuten. (Unähnlich ist das hierher bisweilen citirte *χαίρω ἵνα πιστεύσητε* 11, 15.)

3) Doch die Meisten erklären auch hier von der Erscheinungszeit des Messias.

4) An eine bestimmte *Zeit*, da diese Freude eingetreten sei, ist vom Ev. wohl nicht gedacht worden. Nur *in Folge* jener Verheissungen soll er sich gefreut haben. — Meyer bezieht auch dieses *ἠγ.* auf *sinnliche* Freude.

5) Ein sich darauf Freuen, *geistig* jenen Tag zu schauen, würde doch eine ganz dunkle Vorstellung geben — etwa das be-

„Er sahe und freute sich: also *belebte* ich ihn.“ Denn dieses liegt ja im Zusammenhange, dass der Patriarch selbst *Leben* von ihm empfangen habe (vgl. V. 51 das θάνατον μὴ θεωρεῖν [1])). Aber dieses *zweite* ἰδεῖν kann unmöglich noch im eigentlichen Sinne gefasst werden. Zu fremd liegt das Schauen im himmlischen Dasein (vgl. Luk. 16, 25 ff.) [2]), und immer würde noch auch *dieses* Schauen etwas Uneigentliches sein: erzwungen aber ist die Auslegung, dass er diese Zeit, oder vielmehr den Messias, im *Vorbilde*, im Isaak gesehen habe (vgl. vielleicht ἐν παραβολῇ Hebr. 11, 19) [3]). Es ist vielmehr das *geistige* Schauen, die Ahndung gemeint, welche schon einen Zug von Leben, Heil in Abraham gebracht habe — ob nun ein Schauen in der Ekstase, oder im Glauben [4]), oder äusserlich, in den Verheissungen, welche ihm geworden. Vgl. Matth. 13, 17. Luk. 10, 24. Hebr. 11, 13. Also: Erwartung schon, dann noch mehr Ahndung, habe ihn beglückt.

Die Rede der Juden V. 57 ist Hohn durch absichtliche Verkehrung dessen, was Jesus gesprochen

deutend was 1 Petr. 1, 10. 11: ἐρευνᾶν εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν u. s. w.

1) So schon Iren. 4, 27: *ut ipsi Abrahae donaret aeternam vitam*, *existens bonus*.

2) Auf dieses himmlische Schauen haben die meisten Neueren dieses zweite ἰδεῖν bezogen. Lücke bemerkt schon, dass in der alten Kirche Origenes diese Deutung hat, to. 20, 33. Vgl. auch Lampe. Die *vergangene* Zeit im εἶδε würde der Deutung nicht entgegenstehen.

3) Nach dieser Beziehung auf Isaak wird von Chr., Theoph. und Euth. die ἡμέρα αὐτοῦ von der *Todes*zeit verstanden. Diese Auffassung ist die gewöhnliche in der alten Kirche.

4) Apollinaris: ἐπειδὴ καὶ τῷ Ἀβρ. ὤφθη, καταυγάσας αὐτὸν πίστει — ἠγαλλιάσατο ἰδεῖν u. s. w.

Ganz wie oben erklären Wolzogen und Schlichting, und es war dieses die eigentliche Socinian. Auslegung, nicht die (wie, nach Wolf. cur. z. d. St., Lücke), beide Sätze, ἠγ. und εἶδε, hypothetisch zu nehmen.

hatte [1]). Denn es war ja nicht gesagt worden, dass Er den Abraham gesehen habe [2]), sondern dass A., und nicht *ihn*, sondern *seinen Tag* gesehen. „Noch bist du nicht fünfzig Jahr alt, und hast Abraham gesehen?" Sie meinen wohl, der Dämon, welcher aus ihm spreche (V. 48. 52), beraube ihn aller menschlichen Besinnung und spiegle ihm, dem Menschen, und im wenig vorgerückten Alter, ein Dämonenleben über Jahrtausende hin vor. Statt *πεντήκοντα* wurde in der griechischen Kirche auch *τεσσαράκοντα* gelesen [3]). Die Textveränderung sollte einer wirklichen oder möglichen Misdeutung dieser Stelle abhelfen. *Πεντήκοντα* hat seinen leicht begreiflichen Sinn: es ist sprüchwörtlich gesprochen, und 50 Jahre bezeichnen die Grenze des vollen Mannesalters, wie im gewöhnlichen Leben, so in dem altjüdischen Styl (4 Mos. 4, 3. 39. 8, 24 f.) [4]).

1) Ammonius: *ὁ μὲν κύριος εἶπεν — οἱ δὲ ἐναντίον ἐνόησαν, ὅτι αὐτὸς εἶδε τὸν Ἀβρ.*

2) Auch Olshausen, und begreiflicherweise, Br. Bauer (a. O. 334) finden im *εἶδε κ. ἐχάρη* die Präexistenz *Christi* ausgesprochen.

3) Nach Matthäi lediglich aus Chrysostomus Verbesserung. Dieser hat wenigstens zuerst so gelesen. Alle anderen Griechen haben *πεντήκοντα*, auch Euth. erklärt dasselbe, erwähnt jedoch und zieht vor *τεσσαρ.* Theoph. fragt nur, warum die Juden nicht von vierzig Jahren gesprochen? Handschriftlich ist *τεσσαρακ.* nur schwach bezeugt.

4) Oder es soll geradezu das halbe Jahrhundert bezeichnet werden. Grot. und D. Heinsius (aber schon Einige bei Theophylakt) nahmen eine Hindeutung auf das grosse Jubeljahr an.

Also ist keine reale Beziehung in sie zu legen, dass die Juden ihn wirklich für so alt geachtet hätten (Euthym. *διὰ τὴν πολυπειρίαν αὐτοῦ* — Lampe nach Anderen, Paulus und Heumann: wegen frühen Verfalles des Aeusserlichen). Was die berühmte Misdeutung des Irenäus anlangt (2, 22, 5), dass Jesus wirklich dieses Lebensalter erreicht habe — neuerlich von Weisse (1. 286) gutgeheissen — so ist das Urtheil Dodwell's und Credner's (a. O. 215) wohl ganz richtig, dass die Zahlberechnung lediglich dem Irenäus angehöre, und er sich auf das Zeugniss der Aeltesten, welche Johannes gesehen, nur *dafür* berufe, *aetatem seniorem habentem docuisse Dominum.*

Aber die Antwort V. 58 lässt nun verschiedene Deutung *darnach* zu, ob man sie auf die jüdische Rede (V. 57) beziehe, oder als Fortsetzung der eigenen Rede Jesu (V. 56) auffasse. Denn im ersten Falle hätte die *eigentliche* Auffassung dieser Worte [1]): ich bin vor Abraham [2]) gewesen — die grösste Wahrscheinlichkeit, im zweiten die uneigentliche, entweder für Beides, das γενέσθαι und das εἰμί, oder nur für *dieses.* Für die eigentliche Erklärung würde viel ankommen auf die Deutung der Stellen 6, 62. 17, 5 und darauf, wie man den Prolog des Ev. näher oder weniger mit dem Ev. selbst zusammenhängen lasse. Doch hat *dieser* im Evang. keinen deutlichen Nachklang, und die himmlische Existenz, welche sonst in diesem Ev. eine so geistige Vorstellung ist, würde hier doch zu sinnlich, zu substantiell sein. Aber *das* spricht entschieden gegen die eigentliche Deutung, dass Christus auf den jüdischen Unsinn (V. 57) geantwortet hätte. Setzt dagegen Christus hier nur seine vorige Rede fort, so will er in V. 58 nur gesteigert aussprechen, dass Abraham *seine* Zeit habe schauen können — dass jener Leben empfangen habe durch ihn [3]). Ja lange vor Abr. war diese Zeit, war Er da; bedacht, beschlossen, wesentlich [4]): Er hat gehört in den gött-

1) Eine Milderung dieser alt- und gewöhnlich kirchlichen Deutung ist die, z. B. von Kühnoel befolgte, nach welcher die Worte nur eine Erklärung seiner *Messianität* sein sollen, voraussetzend bei den Juden (?) den Glauben an die Präexistenz des Messiasgeistes.

2) *Γενέσθαι:* dawar, oder geboren wurde (Erasmus), oder überhaupt, wurde — die ältere Auslegung war sehr getheilt hierüber; vgl. Lampe p. 514. Einig war sie nur über den Gegensatz von γενέσθαι und εἰμί.

3) Selbst Beza möchte diese Erkl. vorziehen. Dann geben sie nebenbei auch Schlichting und Wolzogen, Sam. Crell (in. ev. Jo. rest. 618 ss.); auch Grotius. Sie wurde die gewöhnl. rationalistische Deutung: Neuere verstehen wohl dasselbe unter der „idealen Präexistenz," welche sie in der Stelle finden.

4) Nicht blos: *praesens menti fidelium*, wie es Wetstein po-

lichen Weltplan von Anbeginn. Am ähnlichsten ist das „von Anbeginn geopferte Lamm," Apok. 13, 8. vgl. 1 Petr. 1, 20 (προεγνωσμένος ἀπ' α.). Also: Ἐγώ, Person und Sache zusammengedacht. *Εἰμί* war da in Gottes Rathe: aber das Präsens mit der Bedeutung des fortwährenden gleichen Daseins [1]). Das γενέσθαι *könnte* dann auch genommen werden: ehe er bedacht worden. Doch ist es natürlicher, das geistige εἰμί dem materiellen γενέσθαι entgegenstehen zu lassen.

Unter den Auslegungen giebt die Socinianische ein merkwürdiges Beispiel gemisbrauchten Scharfsinnes: ehe Abr. *dazu* wird, werden kann, seinen *Namen* (Gen. 17, 5. Röm. 4, 18) mit Recht führen kann: *bin* ich, nämlich: wirke ich dafür. Oder: πρὶν γεν. zu λέγω gezogen, und ἐγὼ εἰμί — nach V. 28: jetzt nenne ich mich nur noch *euren* Messias [2]).

Die Rede, wie die Juden sie auch verstehen mochten, hatte für sie blasphemischen Klang, schon in ihrem negativen Theile, in der Herabsetzung Abraham's, doch (vgl. 5, 18. 10, 30 f.) noch mehr im positiven [3]). So soll ein zelotisches Gericht gehalten

pularisirt. Und mit einem innerlichen Widerspruche fasst es Paulus: „*ehe* — bin ich es, *auf den* sich Abr. gefreut hat."

1) Der „falsche dogmatische Accent" auf dieses Präsens gelegt, wie es Lücke nennt, kann nach der obigen Auffassung des Sinnes gar nicht Statt haben, insofern in dieser gar nicht ausschlüsslich oder auch eigentlich von seiner *Person* die Rede ist. Man fand (vgl. zu 4, 26) im εἰμί die Idee der Ewigkeit. Möglich ist, dass der Alexandriner das εἰμί so dachte, Ps. 90, 2: πρὶν τοῦ ὄρη γεννηθῆναι σὺ εἶ. (vgl. Jer. 21, 5). Aber vgl. das ἐστέ 15, 27. Minder sicher sind 1 Jo. 3, 5. 4, 17.

2) Die Soc. Ausl. ist von F. Socinus her von den Socinianischen Ausll. gepriesen, vertheidigt von Wolz. und S. Crell, dann öffentlich geworden, und, wie in der Catechesis eccll. Polon. p. 30 s., so in der unitarischen Dogmatik (Summa univ. theol. chr. p. 130) vorgetragen worden.

Bei Nonnus: πρὶν γένος ἔσχεν (vgl. Heinsius Aristarch. 418), bedeutet γένος wohl, wie bei Homer, Geburt. Sonst klänge jene Soc. Erklärung aus dieser Uebersetzung.

3) Beides, das Neg. und das Pos., verbindet auch Euthym.

werden [1]). Das *ἐκρύβη* steht auch 12, 36: dort neben *ἀπελθών*, wie hier neben *ἐξῆλθε*. Wenn die, kritisch mehr als zweifelhaften, Worte nach *ἐκ τοῦ ἱεροῦ* [2]) zuverlässig wären (sie sind zum grössten Theile ganz wie Luk. 4, 30), dann müsste *ἐκρύβη* ein übernatürliches Verborgenwerden bedeuten. Aber, abgesehen von dem kritischen Zweifel [3]), *ἐκρύβη* muss dem *ἐξῆλθε* gleich genommen werden, also als sein eigenes Thun, und weil das *καὶ ἐξῆλθε* zu unmittelbar neben jenem steht, so darf man es nicht von einem absichtlichen Verbergen verstehen [4]). Vielmehr (vgl. *ἐξένευσε* 5, 13): er ging verborgen fort [5]). Noch wurde beigesetzt *καὶ παρῆγεν οὕτως* [6]) um des *παράγων* willen 9, 1. Es sollte die Gleichzeitigkeit dieser Ereignisse anzeigen; vielleicht legte man auch in das *παράγειν* die Bedeutung von Ruhe, Sicherheit, Unbesorgtheit.

1) Eine Steinigung im Tempel (*καταλεύειν*) auch von Josephus erzählt, A. 17, 9. 3.

2) Der frühere Lachmannische Text hatte die Worte nur eingeklammert, der neuere lässt sie weg, auch Tischendorf. *Für* sie sind Matthäi und Scholz. Der Syrer hat sie. In zwei Stellen des Cyrill, aber gerade nicht hier, finden sich alle diese Worte, am ausdrücklichsten bei 19, 11 (XII. 1051): entschieden Theophylakt. In der Anmk. Theod. Herakl. i. d. Cat. findet sich *διὰ μέσου αὐτῶν· μὴ ὁρώμενος ἐξῆλθε κ. παρῆγεν οὕτως*, aber vielleicht nur als Erklärung. Am meisten spricht gegen die Worte die grosse Verschiedenheit, in der sie gelesen werden.

3) Auch bemerkt Lücke mit Recht, dass bei einem *wunderbaren* Erfolge Johannes sein: die Stunde war noch nicht gekommen — beigesetzt haben würde.

4) Die alte Kirche nahm meistens ein *Sich*verbergen an (*φεύγει ἀνθρωπίνως* Chr., ebenso Augustinus). Nonnus führt es mit Geflissenheit aus: *ὑπὸ πτύχα κεύθετο νηοῦ, σιγαλέοις δὲ πόδεσσι* u. s. w. Cyrill und Theoph. dagegen deuten das *ἐκρύβη* auf ein göttliches Werk. Die Lat. Kirche übersetzte immer *abscondit se* (auch die Vulg.).

5) So Lightf., Kühnoel, Tholuck. — Sowohl bei der Wunderansicht, als bei der von einem geflissentlichen Sichverbergen bezog man *ἐξῆλθε* gewöhnlich auf Etwas, was *später* geschehen sei.

6) *Οὕτως* (4, 6): Theoph. *ἁπλῶς καὶ ἀπράκτως*.

Die folgende Erzählung nun fällt in diesen Gang vom Tempel. Sie läuft mit den Reden, welche sich daran knüpfen, bis 10, 21 fort. Die Erzählung und die Reden, Alles bewegt sich in dem gewöhnlichen Thema des Johannes: das Volk war nicht gefördert durch seine Meister, ja von ihnen verachtet und gemisbraucht, und es vergalt diesen Obern mit Abgunst und Mistrauen.

Einige Verbesserungen.

S. 31. Z. 6 v. O. Vor 37 l. **28.** Nach 37: **12, 44.**
S. 40. Anm. 1. Z. 2 st. *Aucher* l. *Aubert.*
S. 48. Anm. 1. Z. 4 die Worte: *auch in der Hahn'schen Ausgabe*, zu streichen.
S. 86. Z. 5 v. O. st. *rel.* l. *näml.*
S. 130. Z. 18 v. O. st. *zeigt* l. *zeugt.*
S. 144. Z. 20 v. O. nach *erwähnt* l. *und wieder* 10, 40.
S. 153. Anm. 2. Aehnlich wie hier hat auch A. Schweizer a. O. 140. 242 über die Stelle geurtheilt.
S. 162. Z. 11 v. U. st. II. 2 l. III. 1. 320.
S. 288. Z. 19 v. O. st. *Luc.* l. *zu.*
Vorr. IV. Z. 18 v. O. l. *Apologeten.*
Einl. XVII. Anm. 1. Z. 2 l. *Baur.*

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Baumgarten-Crusius, Ludwig Friedrich Otto,

Theologische Auslegung der Johanneischen Schriften

Bd.: Bd. 1, Abt. 1

Jena 1843

Exeg. 83 ub-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10409917-7